This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

(Schelling, F)
Noack
Y3X

Schelling

und die

Philosophie der Romantik.

Ein Beitrag

zur

Culturgeschichte des deutschen Geistes.

Von

Ludwig Noack.

In zwei Theilen.

Erster Theil.

NEW YORK PUBLIC LIBRARY

Berlin, 1859.

Druck und Verlag von E. S. Mittler und Sohn.

(Zimmerstraße 84, 85.)

O.C.H.

NEW YORK
PUBLIC
LIBRARY

Seiner Königlichen Hoheit

Ludwig III.

Großherzog von Hessen und bei Rhein ꝛc. ꝛc.

Gerade heute ſind es zehn Jahre, daß Ew. Königliche Hoheit mir einen Lehrſtuhl an Ihrer Landesuniverſität zu verleihen geruht und damit durch die That ſelbſt ausgeſprochen haben, daß bei Männern der Wiſſenſchaft Geſinnung und Streben nicht nach dem engen Maßſtabe bloßer Staatsnützlichkeit zu meſſen, ſondern daß es ſolchen vergönnt ſein müſſe, im reinen Elemente der Wahrhaftigkeit und unter der alleinigen Controle der Wiſſenſchaft und der Wahrheit ſelbſt ſich zu entwickeln. Das durch meine Anſtellung ausgeſprochene Allerhöchſte Vertrauen zu meiner Geſinnung und meinem Streben haben mir Ew. Königliche Hoheit ſeitdem wiederholt bekräftigt, und wenn ich darum dem

erhabenen Schirmherrn hiesiger Hochschule in tiefster Ehrfurcht dieses Werk zu widmen wage; so geschieht' es, um öffentlich mein Dankgefühl kund zu geben für die landesväterliche Gnade eines hochherzigen Fürsten, der da will, daß hier die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre eine Wahrheit sei.

Ew. Königlichen Hoheit

allerunterthänigster Diener

L. Noack.

Gießen, den 26. März 1859.

Inhaltsangabe.

Seite

Einleitung. S. 1—76.

I. Die romantische Weltanschauung 1
II. Das Zeitalter der Verstandesaufklärung 3
Die englische Erfahrungsphilosophie 4
Die englischen Deisten 7
Die französischen Freidenker 8
Die deutsche Aufklärung 9
Lessing und Kant 15
III. Die kritische Philosophie 22
Wo hat Kant seinen Standort genommen? 22
Was hat Kant zertrümmert? 27
Was hat Kant begründet? 41
IV. Die Philosophie der Romantik 54
V. Der Philosoph der Romantik 68

Erstes Buch.

Der romantische Aufschwung Schelling's.

Erster Abschnitt: Schelling's Jugendbildung und erstes literarisches Auftreten. S. 79—201.

I. Der Tübinger Stiftler und seine literarischen Erstlingserzeugnisse 79
Kant'sche Einflüsse 81
Jacobi's Einfluß 83
Schelling's Magisterdissertation über das biblische Philosophem vom Ursprung des Uebels (1792) 88
Schelling's Abhandlung über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt (1793) . . . 91
II. Die Schrift über die Möglichkeit einer Form der Philosophie. 97
Reinhold's Forderung eines obersten Grundsatzes . . 97
Aenesidemus und Maimon 99

Seite

Fichte's Satz vom Ich, als oberster Grundsatz . . . 103
Schelling als Vertreter der Unbedingtheit des Ich . . 105
Kritische Beleuchtung dieses Phantoms aus der Controle Kant's 111
III. Die Schrift vom Ich als Prinzip der Philosophie (1794) . 129
Fichte's Grundlage der Wissenschaftslehre 130
Die productive Einbildungskraft 134
Inhalt und Gedankengang der Schelling'schen Abhandlung. 136
Verhältniß zu Spinoza 143
Die Form der Schrift 146
Kant's Controle 147
Der Jenenser Student Herbart als Kritiker des Tübinger Studenten Schelling 149
Psychologische Controle 151
IV. Schelling's Neue Deduction des Naturrechts (1795) . . 157
V. Schelling's philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus (1795) 165
Das angeblich unendliche Streben des Ich 166
Kritik des moralischen Beweises für das Dasein Gottes. 168
Blick auf Spinoza 174
Kritik des Grundgedankens der Briefe 176
VI. Schelling's Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (1796 und 97) 182
Uebersiedelung nach Leipzig 182
Ueber Heidenreich's Briefe über Atheismus 185
Ueber Offenbarung und Volksunterricht 186
Woher stammt unsere Erkenntniß? 186
Wie erklärt sich die Identität zwischen Gegenstand und Vorstellung? 189
Wie macht sich der Uebergang von Natur zur Freiheit? 191
Die Einbildungskraft unter dem Namen der Vernunft . 196
Was sind Postulate in der Philosophie? 198
Mathematik und Philosophie 199
Hinblick auf Leibnitz 200

Zweiter Abschnitt: Schelling als Gründer der Naturphilosophie. S. 202—306.

I. Wie entstand die Schelling'sche Naturphilosophie? . . . 202
Ausgang von Fichte 203
Die naturwissenschaftliche Bewegung zu Ende des vorigen Jahrhunderts 204
Giordano Bruno's Weltanschauung 210
Leibnitz'sche Einflüsse 212

		Seite
	Kant's dynamische Erklärung der Natur	215
	Einflüsse Kielmeyer's, Eschenmayer's, Baader's	216
II.	Schelling's Ideen zu einer Philosophie der Natur (1797)	219
	Formeller Charakter und Grundanschauung der Schrift.	220
	Idealistische Begründung der Naturanschauung	221
	Beurtheilung dieses Standpunkts	226
	Inhalt des ersten Buchs	228
	Inhalt des zweiten Buchs	231
	Kritischer Rückblick auf den Inhalt beider Bücher	233
	Grundsätze der Dynamik	236
	Philosophie der Chemie	237
III.	Schelling's Schrift Von der Weltseele (1798)	240
	Formeller Charakter der Schrift	240
	A. Ueber die erste Kraft in der Natur	242
	Phänomem des Lichts	243
	Construction der Wärmelehre	244
	Dualismus der Luftarten und der Elektricität	246
	Polarität in der Erdatmosphäre	247
	Resultat	248
	B. Ueber den Ursprung des allgemeinen Organismus	249
	Vegetation und Leben	249
	Negative Bedingungen des Lebensprozesses	252
	Positive Ursache des Lebens	254
	Idealistischer Standpunkt der Schrift	256
IV.	Schelling's Erster Entwurf eines Systemes der Naturphilosophie (1799)	258
	Schelling's Uebersiedelung nach Jena	258
	Situation in Jena	259
	Erstes Auftreten daselbst	261
	Standpunkt und Grundgedanke des „Ersten Entwurfs"	263
	Beweis, daß die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist	265
	Deduction der Bedingungen einer unorganischen Natur	271
	Wechselverhältniß zwischen organischer und unorganischer Natur	275
	Formeller Charakter der Schrift	281
V.	Schelling's Einleitung in den Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)	284
	Bedeutung des Schriftchens	248
	Ableitung der Idee der speculativen Physik	286
	Verwirklichung der Idee zum System	290
VI.	Kritischer Rückblick auf die Schelling'sche Naturphilosophie.	295
	Verhältniß derselben zur Empirie	295

Seite

Link's Urtheil über die Naturphilosophie Schelling's . . 299
Haltlosigkeit ihrer allgemeinen Principien 301

Dritter Abschnitt: Schelling's System des transscendentalen Idealismus 1800 307
I. Bildungseinflüsse und Veranlassungen für diese Schrift . 307
Fichte's Abschluß mit der Wissenschaftslehre 309
Schelling's Standpunkt nach Fichte's Weggang von Jena 311
Die romantische Vergötterung der Kunst 312
II. Standpunkt und Gliederung des Inhalts der Schrift . . 316
Was wollte der transscendentale Idealist? 316
Wovon geht er aus? 318
Wie gliedert sich der Inhalt der Schrift? 320
III. Darstellung des besonderen Inhalts der Schrift 323
A. System der theoretischen Philosophie 323
Geschichte des Selbstbewußtseins 325
B. System der praktischen Philosophie 338
Philosophie der Geschichte 343
C. Philosophie der Kunst 347
IV. Würdigung des transscendentalen Idealismus 352
Das Phantasma der absoluten Identität im Ich . . . 356
Die falsche Psychologie 357
Willkürliche Geschichtsanschauung 363
Die Mißgeburten der Romantik 365

Vierter Abschnitt: Schelling's absolutes Identitätssystem. S. 368 bis 520.
I. Uebergang zum Identitätssystem und die Vermittelung desselben 368
Persönliche und literarische Situation Schelling's in den Jahren 1800—1803 369
II. Die Zeitschrift für speculative Physik und die naturphilosophische Propaganda 375
Steffens' Recension naturphilosophischer Schriften Schelling's 375
1. Schelling's Anhang über die Jenaische Literaturzeitung 376
2. Die Allgemeine Deduction des dynamischen Prozesses 378
3. Der Riesengeist des Universums 382
Kritische Revue über Schelling's Arbeiten in der Zeitschrift 386

Seite

III. Hegel's Eintritt in die Jenaische Atmosphäre und dessen Einfluß auf Schelling 388
Der zweite Band der Zeitschrift für speculative Physik 388
1. Schelling's Anhang zu einem Aufsatz Eschenmayer's 389
2. Die „Darstellung" seines Systems der Philosophie . 391
Taufschein der Formel der absoluten Identität . . 393
3. Inhalt der Darstellung des Identitätssystems . . 398
4. Kritischer Rückblick auf das Panorama desselben . . 405
5. Verschiedenheit und Verwandtschaft der Standpunkte Schelling's und Hegel's 417
6. Hegel's „Differenz Fichte's und Schelling's" und die Gründung des kritischen Journals 426
IV. Schelling's Beiträge zum kritischen Journal und seine Arbeiten für die Neue Zeitschrift für speculative Physik. 431
1. Schelling gegen Reinhold und Bardili 432
2. Schelling's Gespräch „Bruno" 438
3. Schelling's Aufsatz: Ueber das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt 459
4. Schelling's Aufsatz: Ueber Dante in philosophischer Beziehung 463
5. Schelling's „fernere Darstellungen" aus dem System der Philosophie 471
Die absolute Erkenntnißart 472
Einheit des Absoluten und des absoluten Wissens . 477
Idee des Absoluten 481
Wissenschaft des Absoluten 484
Die absolute Form 489
Formlosigkeiten des Absolutphilosophen 492
V. Schelling's Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums (1802) und sein letztes Semester in Jena. 493
1. Die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums 494
2. Kritik derselben 514
3. Zusätze zur zweiten Auflage der „Ideen zu einer Philosophie der Natur" 516
4. Das Vademecum auf den Weg nach Würzburg . . 520

Einleitung.

I. Die romantiſche Weltanſchauung. II. Das Zeitalter der Verſtandesaufklärung. III. Die kritiſche Philoſophie. IV. Die Philoſophie der Romantik. V. Der Philoſoph der Romantik.

I.

Im Jahre 1854 am 20. Auguſt iſt Schelling als achtzigjähriger Greis zu den Vätern gegangen, und nachdem König Max von Baiern das Grab ſeines Lehrers im Badeorte Ragatz (im Canton St. Gallen) 1856 mit einem Denkmale geſchmückt hatte, folgte die Sammlung der Werke des Vielbewunderten und Vielgeſchmähten, als abgeſchloſſenes Vermächtniß eines vielbewegten Geiſteslebens, nach.

Zwei Menſchenalter hindurch hat die philoſophiſche Wirkſamkeit des denkwürdigen Mannes gewährt; denn ſchon als neunzehnjähriger Jüngling war er als philoſophiſcher Schriftſteller hervorgetreten, und mit dem nachgelaſſenen Theil ſeiner Werke war er bis in ſeine letzten Lebensjahre beſchäftigt. Hierin in der That glich er dem göttlichen Platon, mit dem ihn ſeine Verehrer zuſammenzuſtellen lieben. Denn auch dieſer hatte, nachdem er als zwanzigjähriger Jüngling von der dramatiſchen Dichtung zu ſokratiſchen Dialogen ſich gewandt hatte, ſechzig Jahre lang redend und ſchreibend philoſophirt, bis ihn ſchreibend im zwei und achtzigſten Jahre der Tod überraſchte. Gleich ihm hat auch der Platon des neunzehnten Jahrhunderts, wenn ihm anders die richtende

Nachwelt dieſen Ehrennamen zuerkennt, reichlich mit der Phantaſie und in Mythen philoſophirt; aber ſein helleniſches Vorbild hat er weder in der Schönheit und künſtleriſchen Geſchloſſenheit der Form, noch in ureignem Tiefſinn des Inhalts erreicht, während der Mangel an wahrhaftem Scharfſinn ſeine Philoſophie um die Möglichkeit eines dauernden Erfolges gebracht hat, wie ſolcher in der That Platon's Geiſtesthaten krönte, trotz aller Mythen, ja vielleicht gerade um der Mythen willen, in die er ſeine Gedanken zu hüllen liebte.

Für den wiſſenſchaftlichen Auf- und Ausbau der chriſtlichen Weltanſchauung hat die platoniſche Ideenwelt keinen geringeren Beitrag geliefert, als die meſſianiſchen Träume des Judenthums zur Ausreifung des dogmatiſchen Kernes der Meſſiasreligion. Galt ja doch dem göttlichen Platon das räumlich-ſichtbare Daſein nur als das weſenloſe Schattenbild einer überſinnlichen wahrhaften Welt, deren Ideen ihm als die ewigen unſichtbaren Urbilder der überſinnlichen Dinge erſchienen. Und mochte der Stagirite mit ſeiner ungleich größern Verſtandesſchärfe den Nachweis liefern, daß wir im bloßen Denken, ohne Hülfe der Sinnesanſchauung, nimmer die Wirklichkeit der Dinge erreichen, die nicht ſowohl den Ideen, als allgemeinen Begriffen, ſondern vielmehr den ſinnlichen Einzelweſen zukomme; ſo verwandelte, der ariſtoteliſchen Logik zum Trotz, der Neuplatonismus die platoniſchen Ideen in Geiſter und die Sinnenwelt in den Traum eines überſinnlichen Geiſterreiches. Und gleichzeitig achteten es die Väter der chriſtlichen Kirche nicht für einen Raub, das Bild und die Lehre des gekreuzigten Chriſtus mit dem griechiſchen Philoſophenmantel zu umhüllen, deſſen Falten weit genug waren, um das Reich des Geiſtes und der Geiſter gegen die kühle Abendluft des untergehenden Heidenthums zu ſchützen.

Die durch den Neuplatonismus geſtützte und unterbaute überſinnliche Welt des Chriſtenthums wurde ſeit dem vierten Jahrhundert denjenigen Völkern zugebracht, die aus dem Uebergange des römiſchen Reiches durch Vermiſchung des

urkräftigen germanischen Naturgeistes mit griechisch-römischen Völker- und Bildungselementen hervorgegangen waren. Bei den romanischen Völkern vollzog sich diese Mischung am vollständigsten, und das germanische Element blieb untergeordnet. Aber auch bei den eigentlich germanischen Völkern hatten romanische Elemente Eingang gefunden, so daß sich das Mittelalter als die überwiegende Herrschaft des romanischen Geistes im germanischen Völkerleben charakterisirt. Die im Gewande griechisch-römischer Bildung überlieferten Ideen des Christenthums empfing die germanische Welt als einen fremden Stoff, um denselben ihrem eignen ursprünglichen Wesen einzubilden, ohne diese Ideen aus der eignen Gemüthswelt herausgearbeitet zu haben. So blieben sie ihr auch als ihr geistiges Besitzthum nichts destoweniger ein fremdes Jenseits, und das Christenthum wurde auf dem Lebensboden des Mittelalters zu einer Bildungsstufe, die von fremdem Gedankeninhalte zehrte. Dies ist der geschichtliche Ursprung des Romantischen. Die christlich-romanische Bildung, dem germanischen Gemüth eingepflanzt, wurde zur romantischen Weltanschauung. Und diese romantische, christlich-germanische Geistesbildung des Mittelalters wurde durch den Verstand der Scholastiker allseitig ausgebaut und gleich den himmelanstrebenden Domen des Mittelalters kunstreich zugespitzt, während sich in der geheimnißvollen Dämmerung des Innern die Mystik für das Gemüthsleben wohnlich einzurichten suchte.

II.

Die selbstständige Rückwirkung des urkräftigen germanischen Wesens gegen das romanische Element und die romantisch-christliche Welt begann im Herzen der germanischen Welt mit dem Erwachen des sogenannten reformatorischen Geistes, der sich in der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts weltgeschichtlich durchsetzte und mit der Macht eines werdenden neuen Zeitgeistes in den germanischen Staaten als Protestantismus auftrat. Der erste Schritt zur Befreiung war

geſchehen; und während die Gläubigen des romantiſchen Mittelalters ſchon hienieden ſtets mit einem Fuße im chriſtlichen Himmel geſtanden hatten, begann jetzt der Weltgeiſt ſich's auf Erden heimiſch zu machen.

Man drang in's Innere der Natur und in die Tiefen des All und entdeckte hier ein geheimnißvolles innerweltliches Reich, das die Phantaſie nicht minder anlockte, wie die geträumte jenſeitige Herrlichkeit des romantiſchen Himmels. Die Erfahrung wurde das Loſungswort einer neuen Zeit, welche den Menſchen an die Mutterbrüſte der Natur wies, die ihn nährt und großzieht. Auf die Natur richtete ſich der neuerwachte Erkenntnißtrieb. Durch die ſeit dem ſechzehnten Jahrhundert aufblühende Aſtronomie verlor der überſinnliche Himmel allen Spielraum und wurde in das allgemeine Geſetz des Naturganzen hereingezogen. Denn auch in den Himmelsräumen fand Newton's großer Forſchergeiſt dieſelbe Welt unter nothwendigen Naturgeſetzen, wie hier auf Erden. Nicht Ideen, nicht der Wille eines bewußten Weſens, ſondern das Naturgeſetz ſelbſt zeigte ſich als Herrn der ſichtbaren Welt, deren inneres Triebwerk ſich vor dem menſchlichen Blick und ſeinen Waffen eröffnete. In den Geſetzen der Natur fand der Geiſt die feſten Wurzeln ſeiner Kraft.

Im erſten jugendlich-friſchen Vollgefühle dieſer Kraft erhob er ſich gegen die überlieferte überſinnliche Welt, in welcher er ſeine Kindheit verträumt hatte. Im ſiebzehnten Jahrhundert begann der Kampf des auf Natur und Erfahrung ſich ſtützenden Geiſtes gegen die romantiſche Geiſtes- und Geiſterwelt, deren Geheimniſſe vollends auszukehren und auszuklären das vorige Jahrhundert als ſeinen eigentlichen Beruf erkannte. In England wurde dieſer Kampf eröffnet, wo die urſprünglichen germaniſchen Elemente des Volksgeiſtes das romaniſche Weſen längſt überwogen. Landsleute Newton's begründeten eine Philoſophie der Erfahrung, vor deren tageshellen Wirklichkeit die Träume der überſinnlichen Welt als bleiche Schatten verſchwinden mußten. Und von hier aus erhielten die engliſchen Deiſten ihren An-

ſtoß, um die Chorführer der freigeiſtigen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts zu werden.

Bacon, der Verulamier, wollte zwiſchen Erfahrung und Vernunft jene unſelige Scheidung aufheben, die alle menſchliche Angelegenheiten verwirre, und ſuchte für alle Zeiten zwiſchen beiden eine wahrhaftige und geſetzmäßige Verbindung zu begründen, von welcher die rohen Empiriker ebenſoweit entfernt ſeien, als die reinen Vernünftler. Um aber durch die Wälder der Erfahrung zum Lichte der Geſetze zu gelangen, könne die Wiſſenſchaft nur von der ſinnlichen Erſcheinung aus ihren Weg nehmen, denn ohne Methode und Ziel ſei die Erfahrung bloß unſicheres Umhertappen. Wahres Wiſſen iſt ihm nur ein Wiſſen nach den wirkenden Urſachen der Erſcheinungen, d. h. ein Wiſſen nach den Geſetzen und Beſtimmungen der ſchaffenden Natur ſelbſt. Darum hat die Naturerklärung von vornherein alle Zweckvorſtellungen auszuſchließen, deren Unterſuchung unfruchtbar iſt und der Philoſophie nur zum Verderben gereicht.

Wie kommt aber der menſchliche Geiſt zu Erfahrung? Dieſe von Bacon nicht beantwortete Frage ſuchte Locke in ſeinen „Unterſuchungen über den menſchlichen Verſtand" zu löſen. Vor der Erfahrung, zu der auch Erziehung und Geſchichte gehören, iſt der menſchliche Verſtand völlig inhaltslos und einer leeren Tafel gleich. Denn es giebt keine angeborne Ideen, weder theoretiſcher noch praktiſcher Art. Aeußere und innere Wahrnehmung, äußerer und innerer Sinn ſind die natürlichen Quellen unſerer Begriffe, wodurch die leere Tafel des Verſtandes beſchrieben wird. Aber nicht das Weſen der Dinge nehmen wir wahr, ſondern nur deren Aeußerungen und Eigenſchaften und den urſachlichen Zuſammenhang der Erſcheinungen. Das Weſen der körperlichen Dinge iſt uns ebenſo unbekannt und unerkennbar, wie das Weſen der Geiſter und Gottes.

Berkeley ſetzte Locke's Gedankenrichtung folgerichtig fort. Alle wahrnehmbaren Beſchaffenheiten der Dinge exiſtiren nicht außer uns, ſondern in uns, und nach Abzug alles ſinnlich Wahrnehmbaren iſt an den Dingen nichts mehr übrig.

Es giebt nur wahrnehmende und wahrnehmbare Weſen, d. h. nur Geiſter und Ideen; denn Ideen ſind ſinnliche Eindrücke oder Thatſachen in uns, nicht außer uns. Unſere Wahrnehmungen von den Dingen ſind die Dinge ſelbſt, und ihre Urſache kann keine andere ſein, als Gott. Denn auch ohne daß gerade wir ſie haben, exiſtiren die ſinnlich wirklichen Ideen als Wahrnehmungen Gottes und ſind ſomit im letzten Grunde Wunderwerk und unbegreifliche Thatſachen.

Daraus zieht nun Hume den Schluß: Alſo beſteht die ganze menſchliche Erkenntniß darin, daß wir gewiſſe Eindrücke in uns wahrnehmen. Solche ſinnliche Eindrücke ſind urſprüngliche Vorſtellungen; Ideen ſind abgeleitete Vorſtellungen. Eine Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt unmöglich, weil davon keine ſinnliche Eindrücke möglich ſind und wir nichts als unſre Vorſtellungen erkennen. Nur die Wirkung erfahren wir, nicht die Urſache; den Zuſammenhang, der die von uns wahrgenommenen Thatſachen der Sinneseindrücke verknüpft, nehmen wir nicht wahr, ſondern durch das Verhältniß von Urſache und Wirkung gehen wir bereits über die Sinneswahrnehmung hinaus. Alle unſre Erfahrungserkenntniß gründet ſich ſomit auf den Schluß, den wir von der Wirkung auf die Urſache machen. Durch oft wiederholte Erfahrung, alſo durch Gewohnheit entſteht uns der Begriff der Urſächlichkeit. Um jedoch zur Erfahrung zu gelangen, müſſen wir vor Allem das Vermögen unſeres Verſtandes genau unterſuchen, nicht aber unſere Nachforſchungen über die Grenzen unſrer Fähigkeit ausdehnen. Denn damit verſteigen wir uns in Tiefen, wo wir keinen ſichern Grund mehr haben. Würde dagegen der Umfang unſeres Erkenntnißvermögens entdeckt und die Grenze zwiſchen dem beſtimmt, was uns begreiflich und was uns unbegreiflich iſt; ſo würden die Menſchen vielleicht mit weniger Unruhe ſich bei der eingeſehenen Unwiſſenheit über die eine Welt beruhigen, um in der andern mit mehr Vortheil und Genugthuung ihre Gedanken zu beſchäftigen. Denn für den menſchlichen Verſtand bleibt, ſeiner Natur nach, Alles über die Erfahrung Hinausliegende, die ganze überſinnliche Welt mit

den Ideen von Gott, Freiheit und Unſterblichkeit, dem Zweifel unterworfen und ſomit keine andere Rettung übrig, als der Rückzug unter die Fahne des Glaubens. Freilich was für eines Glaubens? Nicht des hiſtoriſchen Fürwahrhaltens der religiöſen Ueberlieferungen, ſondern eines aus den Grenzen der Vernunfterkenntniß ſelbſt hervorgehenden Glaubens.

Auf die Schultern dieſer Vertreter der Erfahrungsphiloſophie ſtellten ſich die engliſchen Deiſten, für deren Rüſtkammer jene die Waffen geſchmiedet hatten. Das Gebiet des hiſtoriſchen Glaubens hatte Bacon noch unangetaſtet gelaſſen; die engliſchen Deiſten machten Anſtalt, auch die Grundlagen dieſes Gebietes zu unterſuchen, indem ſie jenen Vernunftglauben zur Unterlage nahmen. Herbert von Cherbury ſtellte für das ganze Aufklärungs-Zeitalter das Programm auf. Gott, Tugend und Unſterblichkeit ſollten die Grundartikel einer für alle Zeiten und Völker gemeinſamen natürlichen oder Vernunftreligion ſein. Blount verſchmähte ein auf unbeglaubigte Wunder geſtütztes Chriſtenthum, das ſich der Prüfung durch die Vernunft entziehe. Das ſeiner Geheimniſſe entkleidete Chriſtenthum war für Toland ein bloßes Erziehungsmittel der Vernunft, und als Collins, Woolſton und Annet die Wunder und Weiſſagungen beſtritten, wurden der überſinnlichen Welt einer vermeintlichen Offenbarung die Stützen entzogen. Von dieſen äußern Umhüllungen glaubte Shaftesbury zum Kern des Chriſtenthums vorzudringen, indem er dieſen in die Sittlichkeit im Bunde mit der Glückſeligkeit ſetzte. Für Tindal war das Chriſtenthum ſo alt, als die Schöpfung, weil eins und daſſelbe mit der ewigen Vernunftreligion. Daß aber dieß ausdrücklich die Meinung Chriſti ſelbſt geweſen ſei, ſuchte Chubb nachzuweiſen, während Morgan auch das alte Teſtament nach dieſem Maßſtabe einer Prüfung unterzog. Dagegen ſuchte Bolingbroke mit dem frivolen Ton eines witzigen Weltmannes alle Religion als Prieſtererdichtung für politiſche Zwecke oder als unnütze Erfindung müßiger Köpfe hinzuſtellen.

Von England pflanzte ſich der Senſualismus der Erfahrungsphiloſophen nicht minder, wie deſſen Anwendung auf die Kritik des hiſtoriſchen Glaubens nach Frankreich fort. Hier war der Skeptiker Bayle im unaufgelöſten Widerſpruche nicht bloß der Vernunft gegen den Glauben, ſondern auch der Vernunft mit ſich ſelbſt ſtehen geblieben. Er ſchloß mit der Alternative: wer nur glauben will, was untrüglich und in ſich ſelbſt gewiß iſt, der entſage dem Chriſtenthume und ergreife die Philoſophie; wer aber die unbegreiflichen Geheimniſſe der Religion glauben will, der laſſe die Philoſophie und ergreife das Chriſtenthum. Beides zuſammen verträgt ſich nicht. Auf der Grundlage von Locke's Denkweiſe trat Voltaire in Bolingbrocke's Fußtapfen. Seine rühmlichſte That, die Abhandlung über die Toleranz, hatte in Frankreich die ſchmählichen Ketzerprozeſſe begraben. Lüge und Verfolgung hatte Voltaire für Kinder des Glaubenseifers, Wahrheit und Duldung für Kinder der Philoſophie erklärt. Bisher habe der Glaubenseifer geſiegt, jetzt ſolle die Philoſophie ſiegen, und die fortgeſchrittenen Naturwiſſenſchaften ſollen die Menſchen in den Stand ſetzen, alle Vorurtheile abzuſchütteln, unter deren Feſſeln ſie bisher geſeufzt hätten. Sündenfall und Erbſünde, Genugthuung Chriſti und Ewigkeit der Höllenſtrafen findet Voltaire ebenſo der Vernunft, wie der Idee eines gütigen Gottes widerſprechend. An dieſer Idee aber hielt Voltaire feſt; er war Deiſt, ohne Chriſt ſein zu wollen; denn er ſei es müde, zu hören, daß zwölf Männer das Chriſtenthum zur Weltreligion gemacht hätten, zu deren Zerſtörung ein einziger denkender Kopf hinreichend ſei.

An dieſer Zerſtörung arbeiteten rüſtig zur Zeit Voltaire's die franzöſiſchen Encyclopädiſten als Mitarbeiter an dem von Diderot und d'Alembert gegründeten Dictionnaire universel, das im Lichte ſolcher Grundſätze die Wiſſenſchaften den Ungelehrten faßlich und zugänglich zu machen ſtrebten. Und ſeit Newton im Geſetze der Schwere, als dem irdiſchen Naturgeſetze, die Mechanik des Himmels entdeckt, und Lalande erklärt hatte, daß unter dem Sternenhimmel

ſein Blick vergebens den Finger Gottes geſucht habe; bedurfte es nur noch eines einzigen Schrittes, um dem übernatürlichen himmliſchen Weſen den letzten Boden zu entziehen und das „Syſtem der Natur“ auf Materie und Bewegung zu gründen, wobei der liebe Gott nicht nur nichts zu thun hatte, ſondern überdieß eine für die Sittlichkeit der Menſchen ſchädliche Rolle ſpielte, da eine auf Natur und Vernunft gegründete Sittlichkeit die einzig wahre und nothwendige Religion ſei, ohne der Phantome von Freiheit, Gott und Unſterblichkeit zu bedürfen. Solche Grundſätze wurden in dem Pariſer Salon des deutſchen Barons Holbach gehegt und durch ſein Geld in der Literatur verbeitet, während Helvetius die durch kluge Berechnung geregelte Selbſtliebe des Menſchen für die einzige Triebfeder alles Handelns erklärte.

So mußte ſich der Träumer Jean Jacques Rouſſeau, der nur aus ſeinem begeiſterten Gefühle lebte und handelte, dichtete und philoſophirte, von den Freigeiſtern ſeiner Zeit als Schwärmer verſpotten laſſen, während ſein „Glaubensbekenntniß eines ſavoyiſchen Vikars“ mit dem Dreigeſtirne des Vernunftglaubens: Gott, Freiheit und Unſterblichkeit durch das Pariſer Parlament und die Regierung von Genf öffentlich verbrannt wurde. Auch dem patriotiſchen Juſtus Möſer in Osnabrück genügte der Rouſſeau'ſche Vernunftglaube nicht. Er erließ ein Schreiben „an den Herrn Vikar in Savoyen, abzugeben bei Herrn Jean Jacques Rouſſeau,“ worin er deſſen natürliche Religion für politiſch unbrauchbar erklärte, um damit die Stolzen zu demüthigen und die Elenden zu tröſten. Habe doch auch Moſes bei ſeinen Ziegelbrennern in Aegypten damit Nichts ausgerichtet, und wo ſo vieles faul und krank im Staate ſei, wie heutzutage, da bedürfe es der kräftigen Koſt einer geoffenbarten Religion.

Solche patriotiſche Phantaſien des ehrlichen Möſer fanden jedoch in Deutſchland nicht allgemeinen Beifall. Auch im Volke der Denker und Träumer wurden die Schriften der engliſchen Deiſten und der franzöſiſchen Freigeiſter

bekannt, und die neuen Offenbarungen der ſogenannten geſunden Vernunft drangen unvermerkt durch die Fugen und Ritzen des verfallen gothiſchen Kirchengebäudes. Der Verfaſſer der Wertheimer Bibelüberſetzung zwar hatte für die darin niedergelegten freigeiſtigen Grundſätze ins Gefängniß wandern müſſen; aber der ſittlich verwahrloſte, auf- und ausgeklärte Karl Friedrich Bahrdt durfte ſeine „Neueſte Offenbarungen Gottes, in Briefen und Erzählungen" in die Welt ſchicken, um für die Widmung derſelben an den Fürſtbiſchof von Würzburg einige Flaſchen Steinweins zu erhalten. Aus Tindals Schriften bekannte er, eine Umwandlung ſeiner Anſichten über die Geheimniſſe der Offenbarung geſchöpft zu haben, und fand es natürlich, daß Voltaire ſo viele Proſelyten des Unglaubens mache, da derſelbe nicht für Gelehrte, ſondern für Fürſten, Frauenzimmer und Kaufmannsdiener geſchrieben habe. Er meinte, die „Briefe über die Bibel im Volkstone" ſollten das Chriſtenthum bei Philoſophen wieder zu Ehren bringen, während er in ſeinem Kirchen- und Ketzeralmanach die Theologen weidlich Heuchler und Dummköpfe ſchimpfte. Und als er endlich zu der Einſicht gekommen war, daß Chriſtus keine weſentliche Lehre verkündigt habe, die nicht bereits Sokrates vorgetragen, ſchlug die Sterbeglocke ſeines Glaubens, und es war ihm, nach ſeinem eigenen Geſtändniß, zu Muthe, wie einem plötzlich in den Adelſtand Erhobenen. In dieſer erhöhten Stimmung verzapfte Bahrdt zuletzt in einem Wirthshaus vor den Thoren von Halle Bier und Wein.

Unabhängig von den Einflüſſen des engliſchen Deismus zeigte Chriſtian Edelmann mit ſatyriſcher Ironie Moſes mit aufgedecktem Antlitz und ſtellte Chriſtus mit Belial zuſammen, um das Licht der Vernunft an die Stelle der Bibel zu ſetzen und die bibliſche Weltſchöpfung für eine abgeſchmackte Fabel zu erklären, während er die Seele als eine Kraft Gottes und die Geſchöpfe als Glieder des göttlichen Leibes faßte. Er mußte erleben, daß ſein „Glaubensbekenntniß" auf kaiſerlichen Befehl vom Scharfrichter verbrannt wurde; aber in der Hauptſtadt des philoſophiſchen Königs

von Preußen fand er einen Platz, wohin er ſein Haupt ruhig legen konnte. Seit der Lohgerbersſohn Chriſtian Wolff, als Profeſſor der Philoſophie in Halle, die Orthodoxen zu gerben begonnen und in ſeinen „vernünftigen Gedanken von Gott, Welt und Seele“ und über alle möglichen Gegenſtände des menſchlichen Wiſſens Leibniz'ſche Gedanken breit getreten und einen unſäglich nüchternen Inhalt nach der logiſchen Schablone abgehaspelt hatte, wurde die Wolff'ſche Popularphiloſophie das Evangelium der deutſchen Aufklärung. Verſtand, Tugend und Geſundheit ſind, nach Wolff, die drei vornehmſten Dinge in der Welt, wonach der Menſch ſtreben ſoll, und — da ich von Jugend auf eine große Neigung gegen das menſchliche Geſchlecht in mir verſpürte, ſo daß ich Alle glückſelig machen wollte, wenn es bei mir ſtände; ſo wandte ich alle meine Kräfte dazu an, daß Verſtand und Tugend unter den Menſchen zunehmen möchten. Als Kronprinz hatte Friedrich II. von Preußen die Wolff'ſche Philoſophie ſtudirt und mit Voltaire einen förmlichen Cultus des Genius getrieben. Gott habe, ſo dachte der dreißigjährige Kronprinz, eines Voltaire bedurft, um das Jahrhundert liebenswürdig zu machen. Als König war er freilich den franzöſiſchen Spötter an ſeinem Hofe in Berlin bald müde geworden; aber das Studium der Wolff'ſchen Philoſophie ließ er den Candidaten der Philoſophie dringend empfehlen. Er hatte ſeine Regierung mit der Erklärung begonnen, alle Religionen müßten tolerirt werden, denn hier müſſe ein Jeder nach ſeiner Façon ſelig werden. Und in einer Cabinetsordre ſchrieb er ſpäter, Jeder könne bei ihm glauben, was er wolle, wenn er nur ehrlich ſei, und was die Geſangbücher angehe, ſo ſtehe es Jedem frei, ſo viel dummes Zeug zu ſingen, als er wolle; den Prieſtern aber werde keine Verfolgung geſtattet. Auch das „geiſtliche Muckerpack“ und die „pietiſtiſchen Narren“ dürften ungeſtört ihre Winkelandachten halten, wenn ſie nur nichts gegen die Geſetze des Landes und die guten Sitten thäten. In ſeinen Schriften wies Friedrich, neben den Schriften der engliſchen und franzöſiſchen Deiſten auch auf die Fortſchritte der Naturwiſſen-

ſchaften hin, welche dem ſich ſelbſt nicht verſtehenden Glauben eine tödtliche Wunde beigebracht hätten. Der Deismus, ſagt er, dieſe ſimple Verehrung des höchſten Weſens, gewann eine Menge Anhänger, und mit dieſer vernunftgemäßen Religion kam die Toleranz empor. Dieſen deiſtiſchen Gottesglauben, der ſeine Stütze auf keiner Offenbarung, ſondern lediglich in der Vernunft ſuchte, hielt der philoſophiſche König unerſchütterlich feſt und ſchrieb ſelbſt eine Abhandlung gegen das franzöſiſche „Syſtem der Natur," das dieſen Glauben ebenfalls in die Rumpelkammer der Vorurtheile geworfen hatte. In Bezug auf die Unſterblichkeit blieb dagegen Friedrich Zweifler. Wie? ſprach er zu einem Mitgliede der Berliner Akademie, Er will unſterblich ſein? was hat Er denn gethan, um das zu verdienen?

Friedrichs Regierungszeit (1740 — 1785) war die Blüthezeit der deutſchen Aufklärung, Preußen ſelbſt deren Großmacht und Berlin ihr Hauptquartier und der Sitz ihrer Propaganda. Die Wortführer der Berliner Aufklärung, Nicolai und Bieſter, waren Vertraute und Günſtlinge der Miniſter Hertzberg und Zedlitz. Sittlich würdigere und haltungsvollere Perſönlichkeiten, als der berüchtigte Bahrdt, waren jene Hoheprieſter der Aufklärung ohne Kutte und Talar doch kaum minder platt und ſeicht, als dieſer. Nicolai's Bibliothek für ſchöne Wiſſenſchaften, ſeine Literaturbriefe und zuletzt ſeine Allgemeine deutſche Bibliothek waren offene Sprechſäle für Alle, die Etwas gegen Vorurtheil und Aberglauben, Schwärmerei und Phantaſtik auf dem Herzen hatten. Gedike und Bieſter ſtifteten „zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und Verbannung verderblicher Irrthümer" die Berliner Monatsſchrift, für welche auch Kant Beiträge lieferte. Auch die Philoſophie ſollte ja für die Faßlichkeit der Ungelehrten zugerichtet und eine Philoſophie für die Welt werden, wie ſie der Berliner Weltmann und Prinzenerzieher Engel vortrug. Abbt, Garve und Sulzer populariſirten die Moralphiloſophie der Aufklärung, und der Philoſoph Eberhard proklamirte in ſeiner, „Apologie des Sokrates" die Seligkeit der Heiden und ſtellte den Sokrates auf gleiche

Linie mit Chriſtus. Letzteren hatten ſich die Aufklärer „ſo geſcheidt ausgemalt, als ſie ſelber waren, und ihr höchſtes Weſen war zu einem Spießbürger ihres Gleichen geworden". Und während in Mendelsſohn's „Phädon" Sokrates wie ein Aufklärer aus der Wolff'ſchen Schule ſeine „vernünftigen Gedanken" über die Unſterblichkeit vortrug, war Leſſings Nathan der Weiſe in der Perſon des jüdiſchen Schulmeiſtersſohnes leibhaftig auf die Berliner Bühne der Literatur getreten. Durch Locke und Wolff angeregt und auch mit Spinoza nicht unbekannt, hatte Moſes mit ſeinem religiöſen Dreiklang von Gott, Vorſehung und Unſterblichkeit die Freigeiſter bekämpft und für eine aufgeklärte Offenbarung geſtritten, die ihm als eine göttliche Geſetzgebung für das Thun der Menſchen galt. Wolle aber die Vernunft vom geſunden Menſchenverſtande, als dem eigentlichen Wahrheitsſinne des Menſchen, abweichen oder hinter demſelben zurückbleiben und auf Irrwege gerathen, ſo müſſen ihr der Lehrer der Weisheit und Tugend alsbald Stillſchweigen auferlegen. Schon Wolff hatte die zweckthätige Kraft nicht in die Dinge, ſondern außerhalb derſelben gelegt und die Idee der Zweckmäßigkeit in der Natur zum bloßen Nützlichkeitsbegriffe verwäſſert. Die Aufklärer machten ſich dieſe Vorſtellung ſofort zu eigen und ſchätzten die Dinge nach dem, was ſie dem Menſchen nutzten. Waren nun von Spinoza die Dinge ohne Zweckvorſtellungen, ohne Beziehung auf den Menſchen, lediglich aus ihnen ſelbſt und aus dem Naturgeſetze erklärt worden, ſo ſchüttelte darüber Mendelsſohn als über eine vermeſſene Behauptung ungläubig den Kopf, weil ſo etwas dem geſunden Menſchenverſtande zuwider ſei, welcher den Korkbaum als um des Stöpſels willen geſchaffen annehmen müſſe.

So ward auch die Religion unter den Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit und des praktiſchen Nutzens geſtellt. Das Wohl aller Menſchen und die Luſt und Glückſeligkeit des Daſeins erklärte Reimarus in Hamburg als den Zweck der göttlichen Vorſehung, und Steinbart ſtellte für die Bedürfniſſe ſeiner aufgeklärten Landsleute ein Lehrgebäude der

Philoſophie als der wahren Glückſeligkeitslehre des Chriſtenthums auf. Gemeinnützigkeit wurde das Idol, dem die aufgeklärten Schriftſteller opferten. Der Erziehungslehrer Campe ſetzte den Erfinder des Spinnrades über Homer. Man ſchrieb über die „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ und ſang in der Kirche: „Nach deinem Rath, o Gott, ſind wir beſtimmt zum Fleiß auf Erden; Du willſt es, daß wir alle hier einander nützlich werden.“ Nikolai's Ideal eines Nützlichkeitspredigers, Sebaldus Nothanker, wußte die Bibeltexte als „unſchädliche“ Hülfsmittel zu benutzen, um damit nützliche Wahrheiten einzuprägen, daß z. B. die Bauern früh aufſtehen und ihr Feld beſtellen ſollten, um auf einen grünen Zweig zu kommen, daß ſie die Pflichten gegen Knechte und Mägde und die Sorge für die Geſundheit nicht außer Acht ſetzen ſollten.

Durch Rouſſeau's „Emil“ begeiſtert, führte Baſedow die Aufklärung in die Schule ein, welche ſich zuerſt außerhalb der Kirche einen Boden errang, um ſich alsdann gegen ihre Mutter zu wenden. War bisher der Katechismus das Lebensbrot für die Kinder, und die Bildung für Kirche und Himmel das Ziel der Erziehung; ſo ſollte jetzt der Menſch nach allen Fähigkeiten ſeiner Natur durch das Mittel einer gleichermaßen für Juden und Chriſten berechneten moraliſchen Religion für die Welt und das praktiſche Leben erzogen werden. Salzmann und Campe, wie ſpäter Peſtalozzi traten in Baſedow's Fußtapfen und betrieben in gleicher Weiſe die Aufklärung pädagogiſch. Statt der Weisheit Sirach's und des Katechismus erhielten die Mütter Rouſſeau's Emil in die Hände.

Unter den Pygmäen der Aufklärung ſtanden aber zwei Männer von Geiſt, Gelehrſamkeit und ſittlicher Kraft wie Rieſen hoch über ihrer Zeit. Der Eine hatte vollendet, als der Andere mit ſeinem Lebenswerke hervortrat. Beide waren Zeitgenoſſen des Philoſophen auf Preußens Throne. Der Eine ging dem Zeitalter voran, als „Patriarch der deutſchen Aufklärung“ in ihrer gediegenſten Form; der Andere gab

der Aufklärung, als ihr Geſetzgeber, den eigentlichen Abſchluß. Jener war Leſſing, dieſer war Kant.

Reimarus in Hamburg hatte in ſeinen „Abhandlungen von den vornehmſten Wahrheiten der natürlichen Religion“ die Grundſätze der Wolff'ſchen Philoſophie mit ſcharfem ſchneidenden Verſtande auf die poſitive Religion angewandt und die Unmöglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung dargethan, die von allen Menſchen auf eine gegründete Art geglaubt werden könne. Aus dem Nachlaß dieſes Mannes hatte Leſſing als Bibliothekar in Wolfenbüttel die „Wolfenbüttler Fragmente eines Ungenannten“ veröffentlicht, worin mit einem in Deutſchland bis dahin unerhörten Freimuthe die evangeliſchen Erzählungen als abſichtliche Erdichtungen bezeichnet wurden. Leſſing meinte gegen Solche, welche die Herausgabe dieſer Fragmente mißbilligten: wer das trübe Waſſer nicht ausſchütte, könne niemals reines bekommen. Aber der Unwille der Gläubigen wandte ſich mit aller Macht des frommen Eifers gegen den Herausgeber der Blätter, und in der vorderſten Reihe der Kämpfer ſtand der lutheriſche Hauptpaſtor Götze in Hamburg. Mit der überlegenen Macht ſeines Geiſtes und den Waffen ſeiner geiſtgetränkten Gelehrſamkeit erdrückte Leſſing in ſeinem „Antigötze“ den ſchwerfälligen orthodoxen Goliath, indem er es nicht verſchmähte, im Kampf gegen die Orthodoxie ſelber den Schein der Orthodoxie auf ſich zu nehmen. Im Herzen freilich waren die Aeußerungen ſeines Nathan gegen alle poſitive Religion von jeher die ſeinigen geweſen. Die Religion, hob er hervor, gründet ſich nicht auf die Glaubwürdigkeit der Bibel, ſondern ſie iſt ſelbſt der Grund der Bibel. Nachrichten von geſchehenen Wundern ſind keine Wunder, ſondern nur berichtete hiſtoriſche Thatſachen, zufällige Geſchichtswahrheiten, welche keinen Beweis nothwendiger Vernunftwahrheiten abgeben können. Statt der ſo vieldeutigen und ungewiſſen chriſtlichen Religion weiſt Leſſing auf die Religion Chriſti als auf diejenige hin, die Chriſtus ſelber als reine und praktiſche Vernunftreligion erkannt und geübt habe, und die jeder Menſch mit ihm ge-

mein haben könne. Der kirchliche Offenbarungsbegriff wurde dadurch untergraben, daß Leſſing die „Erziehung des Menſchengeſchlechts“ herausgab, an deren früher geträumten Traum er freilich ſpäter ſelbſt nicht mehr zu glauben bekannte. Den theologiſchen Streitigkeiten war indeſſen damit eine andere Wendung gegeben, indem mit Toland die Offenbarung als eine ſtufenweiſe fortſchreitende Erziehung des Menſchengeſchlechts zur Vernunft, Freiheit und Humanität erklärt wurde, mit deren Erreichung der Standpunkt des Neuen Teſtaments überſchritten und die Zeit eines neuen, ewigen Evangeliums erreicht ſei. Wenn er ſich ſelbſt nach ſeiner perſönlichen Ueberzeugung nach Jemanden nennen ſolle, hatte Leſſing bekannt, ſo wolle er ſich am liebſten nach Spinoza nennen. Nichts deſto weniger war er in ſeinem Denken auch von Leibniz angeregt worden, wie dies ſeine nachgelaſſenen Fragmente über das Chriſtenthum der Vernunft darthun. Das Feuer, das (nach einem eignen Ausdrucke Leſſing's) Leibniz aus Kieſel geſchlagen hatte, ohne es in Kieſel bergen zu können, wußte Leſſing gründlicher, als wie einer ſeiner Zeitgenoſſen, zu benutzen.

Aber die willkürlichen dogmatiſchen und metaphyſiſchen Phantaſien, in welche ſich das Denken eines Leibniz ebenſogut wie Spinoza's eingeſponnen hatte, mußten ſelbſt noch eines Kritikers gewärtig ſein, der die Tenne der philoſophie ſelbſt zu fegen und die letzten Grundvorausſetzungen ſelber zu unterſuchen unternahm, auf welcher dieſe philoſophiſchen Denker nicht minder, als die Vertreter des geſunden Menſchenverſtandes, ſo ſtolz ihr Haupt erhoben. Aus Spinoza wie aus Leibniz hatte ſich die Verſtandesaufklärung ihre Stützen holen können; aber beide waren ſelbſt nicht frei von dogmatiſchen Vorausſetzungen und willkürlichen Erdichtungen der Einbildungskraft. Spinoza's Behauptung, daß alle Einzeldinge nur anhängende Eigenſchaften einer einzigen allgemeinen Subſtanz ſeien, die ſich ſelbſt in die Mannigfaltigkeit der erſcheinenden Dinge beſondere oder individualiſire, ruhte auf der Täuſchung eines von der Wirklichkeit ſich ablöſenden Denkens, welches jenen leeren

Begriff einer allgemeinen Subſtanz nach der Analogie mit der Art und Weiſe erdichtete, wie ſich auf dem Boden unſers Verſtandes aus allgemeinen Begriffen durch Hinzufügung von Merkmalen immer ſpeciellere Begriffe bilden. Und wenn Spinoza zu dem Begriffe dieſer ſeiner allgemeinen Subſtanz, die er Gott nannte, auf dem Wege einer intellectuellen Anſchauung gelangt ſein wollte, ſo iſt dieſe in Wahrheit nichts anders als das Thun der Phantaſie, die über die gegebene Wirklichkeit ins Leere hinausſchweift.

Hatte nun ſeinerſeits Spinoza über der Fiction ſeiner allgemeinen Subſtanz und ihrer anhängenden Eigenſchaften den Gedanken des wirklichen Einzelweſens verloren, ſo war es nicht minder eine bloß erdichtete, willkürliche Annahme, wenn andrerſeits Leibniz in ſeinen Monaden von unzähligen einfachen vorſtellenden Weſen träumte, welche nur in der Vorſtellung einer göttlichen Urmonade verknüpft ſeien, eine Erdichtung, wodurch „das Weltgebäude in eine Infuſorienwelt und dieſe in eine Welt von Seelen und Geiſtern“ verwandelt wurde. Dann war ein Swedenborg in ſeinem Rechte, wenn er mit den Geiſtern in Himmel und Hölle im Verkehr zu ſtehen behauptete, waren die Lavater und Jung Stilling in ihrem Rechte, wenn ſie ihm den Flug in die Geiſterwelt nachmachten und Blicke in die Ewigkeit wagten.

Sollten die Träume der Geiſterſeher verworfen werden und die Träume der Metaphyſiker unangefochten bleiben? Unter welchem Rechtstitel ſollten letztere dem Vorwurf ſchwärmeriſcher Einbildungen des flugverſuchenden Denkens entrinnen dürfen, welchen die erſteren vor dem Forum der Aufklärung über ſich ergehen laſſen mußten? Konnte es dem Adlerblick des alle Wolken- und Nebelhüllen des Scheins durchdringenden Verſtandes noch länger entgehen, daß die bilddenkende wie die begriffdenkende Phantaſie, die ſich der Controle der Erfahrung entziehen, einem und demſelben Fallbeile erliegen müſſen?

Alle rührige Geſchäftigkeit der Aufklärungshelden vor Kant war nur Kinderſpiel gegen die geiſtige Rieſenthat

dieſes Mannes, welcher mit dem zweiſchneidigen Schwerte einer eminenten Verſtandeskraft, wie ſolche ſeit Ariſtoteles die Welt nicht geſehen hatte, in das Gewebe der menſchlichen Einbildungen einſchnitt, eines Mannes, deſſen „Speculation in ihrer eignen Wolkenhülle den Selbſtvernichtungsblitz für alles Speculiren trug.“ Als Denker ſetzte Kant die durch Bacon, Locke, Berkeley und Hume eingeſchlagene Richtung der Erfahrungsphiloſophie fort, um ihre Grundſätze zu folgerichtiger Vollendung zu führen; als Vertreter der Aufklärung machte er deren Probleme, die Ideen des Ueberſinnlichen ſelbſt, zum Gegenſtande einer zermalmenden Kritik, die zu dem Ergebniſſe führte, daß die menſchliche Vernunft nicht einmal die Möglichkeit, geſchweige denn die Wirklichkeit jener Ideen der Freiheit, Gottes und der Unſterblichkeit darzuthun im Stande ſei.

Im Todesjahre Leſſing's (1781) war die „Kritik der reinen Vernunft“ erſchienen, welche dieſen erſchütternden Schlag führte. Sie fiel in das Heerlager der Parteien wie eine Brandfackel, ohne daß deren Gefahr drohende Gewalt ſogleich erkannt worden wäre. Nur der helle Mittag des Aufklärungszeitalters ſelbſt konnte die verzehrende Gluth dieſer Kritik eine Zeit lang verbergen.

Kant bekannte ſich offen zu den Grundſätzen der Aufklärung. Der alte Fritz lebte noch, als der bereits ſechszigjährige Denker vom Königsberge in der Berliner Monatsſchrift (1784) öffentlich die Frage beantwortete: Was iſt Aufklärung? Die Menſchen, ſagt Kant, ſind noch nicht mündig, aber man arbeitet daran, ſie mündig zu machen; denn Aufklärung iſt der Ausgang der Menſchen aus ſelbſtverſchuldeter Unmündigkeit. Ein Fürſt, der es ſeiner nicht unwürdig findet, zu ſagen, daß er es für Pflicht halte, in Religionsſachen der Menſchen Nichts vorzuſchreiben, ſondern ihnen darin volle Freiheit zu laſſen; der ſelbſt den hochmüthigen Namen Duldung von ſich ablehnt: ein ſolcher Fürſt iſt ſelbſt aufgeklärt und verdient als derjenige geprieſen zu werden, welcher zuerſt das Menſchengeſchlecht, wenigſtens von Seiten der Regierung, der Unmündigkeit entſchlug und

es Jedem frei ließ, ſich in Allem, was Gewiſſensangelegenheit iſt, ſeiner Vernunft zu bedienen. Faulheit und Feigheit ſind die Urſachen, warum ein ſo großer Theil der Menſchen zeitlebens gern unmündig bleibt und warum es Andern ſo leicht wird, ſich zu ihren Vormündern aufzuwerfen. Zur wahren Reform der Denkungsart, mag ſie auch noch ſo langſam vor ſich gehen, iſt nur die Freiheit nöthig, von ſeiner Vernunft in allen Stücken öffentlich Gebrauch zu machen.

Vorſichtig unterſchied Kant ſelbſt noch unter des philoſophiſchen Königs Regierung von dem öffentlichen Gebrauch, den er als Gelehrter vor der Leſewelt von ſeiner Vernunft machte, den Privatgebrauch, den er als angeſtellter Lehrer von demſelben zu machen ſich berechtigt hielt. Und in der That hat Kant ſeine Kritik der reinen Vernunft niemals auf dem Katheder vorgetragen. Wäre es aber auch rathſam, ſagt er ebendarin, vor der Hand die Jugend von dergleichen gefährlich ſcheinenden Sätzen fern zu halten, ſo kann doch auf die Dauer Nichts eitler und fruchtloſer ſein, als die Vernunft der Jugend eine Zeit lang unter Vormundſchaft zu ſetzen, da ihr ja doch jene Schriften in die Hände fallen könnten. — Aber auch jener öffentliche Gebrauch, den dieſer kühne Geiſt vor der Welt von ſeiner Vernunft gemacht hatte, ſollte ihm bald verkümmert werden. Nicht als ob dem alternden Manne ſelbſt die Flügel geſunken wären; denn ſeine wahre Meinung hat er auch in ſeinen ſpätern Schriften keineswegs verleugnet, wie man ihm aus Mißverſtand oder halbem Verſtändniß häufig genug bis auf den heutigen Tag Schuld gab: ſondern er hat ſie nur mit vorſichtiger Zurückhaltung in das verwickelte Gewebe ſeiner kritiſchen Erörterungen verſteckt und es den kundigen und ehrlichen Leſern überlaſſen, den wahren Kant zwiſchen den Zeilen herauszuleſen. Der große König ſtarb 1786, und Friedrich Wilhelm's II. freiſinnige Anfänge waren nur von kurzer Dauer. War der Philoſoph auf dem Throne kurz entſchloſſen geweſen, der Welt eine andere Phyſiognomie zu geben, ſo ergriff ſein Nachfolger wieder die Phyſiognomie der alten Zeit.

Die guten Tage der Aufklärung waren vorüber, und Priester und Genossen hatten in Berlin beängstigende Träume von der Zukunft, die nur allzubald wahr werden sollten. Dem frommen Könige war längst vor seiner Thronbesteigung der Geist seines Vorgängers zuwider, und er war jetzt darauf bedacht, in preußischen Landen den protestantischen Kirchenglauben in seiner ursprünglichen Gestalt wieder herzustellen und dem einreißenden „Unglauben" Einhalt zu thun, damit man nicht unter dem mißbrauchten Namen der Aufklärung die „deistischen und naturalistischen Irrthümer" unter dem Volke verbreite und das Ansehen der geoffenbarten Wahrheit Gottes gefährde. In diesem Sinne sprach sich das durch den Minister Wöllner (1788) erlassene Religionsedict aus, welchem bald darauf ein drückendes Zensurgesetz und später (1791) eine eigne geistliche Prüfungsbehörde folgte, der es oblag, unter den Predigern und Schullehrern die Schafe von den Böcken auszusondern.

In der zweiten Auflage seiner Kritik der reinen Vernunft (1787) brach der ängstlich gewordene Königsberger Denker seinem früheren muthigen Angriffe auf das Dreigestirn der sogenannten Vernunftreligion schon etwas die Spitze ab, und in der zahmern Kritik der praktischen Vernunft (1788) ließ er das eigentliche kritische Ergebniß mehr zwischen den Zeilen lesen, als daß er es mit rückhaltloser Offenheit in dürren Worten ausgesprochen hätte. Nur in der Kritik der Urtheilskraft (1790) legte er nachträglich auch den moralischen Beweis für das Dasein Gottes unter das Gebiet seiner Kritik, damit doch die Nachwelt über Kant's wahre Meinung keinen Zweifel haben sollte. Aber auch der Versuch des einundsiebenzigjährigen Greises, in der populären Schrift „die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793) dem Geiste der neuen Regierung einigermaßen Rechnung zu tragen, war derselben nicht zahm genug. Unter Androhung der allerhöchsten Ungnade wurde dem ehrwürdigen Greise die weitere Veröffentlichung von dergleichen Schriften durch einen Cabinetsbefehl verboten. Widerruf und Verleugnung seiner Ueberzeugung erschien ihm

als niederträchtig, aber Schweigen in ſolchem Falle als Unterthanenpflicht.

Bedenklich genug mußte in der That die fanatiſch-tumultuariſche Intoleranz erſcheinen, mit welcher man ſich gerade damals in Frankreich anſchickte, die Conſequenzen der Verſtandesaufklärung praktiſch zu machen. Zum Entſetzen aller gottesgläubigen Seelen ſchien dort mit dem jüngſten Tage der Monarchie auch der Untergang der Hierarchie gekommen zu ſein, als (1793) das Chriſtenthum durch ein förmliches Dekret abgeſchafft wurde. Jetzt, ſo hieß es dort, da wir auf der Höhe der Revolution ſtehen, iſt es auch Zeit, die Wahrheit zu enthüllen und alle Arten von Religion zu ſtürzen. Denn alle Religionen ſind Erzeugniſſe der Noth, reine zufällige Umſtände des Uebereinkommens. Geſetzgeber, deren Prinzipien nicht feſt genug begründet ſchienen, deckten durch einen heiligen Schleier ihre Geſetze vor den Angriffen des Volkes. — So wurde in Paris die Vernunft als Göttin eingeſetzt und der Natur eine Bildſäule errichtet. Der Gottesdienſt der Vernunft wurde feſtlich begangen, und die Männer der conſtituirenden Nationalverſammlung und des Convents meinten, nicht in einem Saale, ſondern in einem Olymp zu ſitzen. Sie kannten keine Religion, als die des Geſetzes, die Apotheoſe des ſouveränen, ſich ſelbſt Geſetze gebenden Willens, wie ihn der Denker vom Königsberge ein Jahrzehnt vorher verkündigt hatte. Indeſſen hielt der terroriſtiſche Unſinn eines dem Volke von ſeinen Wortführern octroyirten Atheismus nicht lange Stand. Schon im folgenden Jahre (1794) erklärte Robespierre naiv genug im Convent: Was könnte uns bewegen, dem Volke zu verkündigen, es gebe keine Gottheit? Warum ſollten Ideen, die den Menſchen tröſten und adeln, nicht auch Wahrheit enthalten, da ſie doch nützlicher als alle Wahrheiten ſind, ſelbſt wenn ſie nur Träume wären? Der Gedanke an ein höchſtes Weſen und an Unſterblichkeit iſt nicht nur ſocial, ſondern auch republikaniſch. — So wurden Gott und Unſterblichkeit als Grundſäulen einer Vernunftreligion vom praktiſch geſetzgebenden Ich der Pariſer Republikaner wieder eingeſetzt,

und es dauerte nicht lange, ſo wurde auch der katholiſche Cultus wieder dekretirt.

Während ſich dieſe denkwürdige religionsgeſchichtliche Epiſode in Frankreich ereignete, begann ſich an den Ufern der Saale eine Reaktion gegen die Grundſätze der Geiſtesrevolution vorzubereiten, die der Alte vom Königsberge geſtiftet hatte.

Ueber die Wendung, die der Zeitgeiſt nach Kant's kritiſcher That genommen hatte, und über der überwältigenden Macht der dieſer Leiſtung widerſtrebenden Einflüſſe des Zeitalters wurde der kritiſche Kant verdrängt. Der reine Reflex ſeiner welterſchütternden Geiſtesthat wurde getrübt, die klaren Umriſſe ſeiner kritiſchen Leiſtung wurden in die Nebelregion trüber und unverſtandener Glaubensbedürfniſſe verſchoben, deren Wolken den kurzen Lichtblick jener Kritik ſogleich wieder dem Auge entzogen, das zu blöde war für das grelle Licht in ſeinem erſten Aufgange. Vor ſeinem Glanze lagerten ſich die dogmatiſchen Intereſſen und trüben Gemüthsbedürfniſſe des nächſten Geſchlechts; und ſo ſchien es, daß das Schickſal nicht bloß ihn ſelbſt, den Urheber dieſes Lichtes, ſondern auch ſein Zeitalter um den beſten Erfolg dieſer Kritik betrogen habe. In der erſten Haſt einſeitiger Aufnahme und Verarbeitung Kant'ſcher Begriffe hielt ſich das Zeitalter an Kant's Schlafrock und Pantoffeln, und ließ das Gewand unberührt oder unbemerkt liegen, das ſeine Heldengeſtalt ſchmückte und der eigentliche Mantel des Ruhmes für die Rieſengröße dieſes Geiſtes war. Und es war den Blöden wenigſtens nicht zu verargen, wenn ſie ſo verfuhren, denn Kant ſelbſt hatte die gewonnene Palme mit allerlei Flickwerk verziert, um wenigſtens durch dieſes bei der Mehrzahl ſeiner Zeitgenoſſen die Aufmerkſamkeit auf ſeine Leiſtung zu lenken.

III.

Wo hat Kant ſeinen Standort genommen? In ihrem gewöhnlichen Gebrauche begeht die menſchliche Vernunft die Anmaßung, entweder mit reinem Denken aus

bloßen Begriffen, oder mit rohen, unbegriffenen Erfahrungsſätzen, deren Nothwendigkeit nicht von vorn herein durch das Denken feſtgeſtellt iſt, fortkommen zu wollen, ohne daß ſie zuvor die Art und das Recht geprüft hätte, womit ſie zu beiden Verfahrungsweiſen gelangt iſt. Sie hat kein Mißtrauen in die bei ihrem Verfahren befolgten Grundſätze und ſetzt ohne Prüfung derſelben ihren Gang gravitätiſch fort. Aber durch Erfahrung vorſichtig gemacht, unterwirft die Vernunft weiterhin ihre vermeintlichen Thatſachen einer Prüfung und erhebt Zweifel gegen allen, über den Boden möglicher Erfahrung hinausgehenden Gebrauch ihrer Grundſätze. Darum iſt der zweite Schritt der Vernunft ſkeptiſch.

Kann nun aber eine bloße Cenſur der Vernunft, wie ſie der ſkeptiſche Standpunkt ausübt, die Streitigkeiten über die Rechtſame der Vernunft niemals zu Ende bringen, ſo iſt der Skepticismus nur ein Ruheplatz für die menſchliche Vernunft, da ſie ſich über ihre dogmatiſche Wanderung beſinnt, aber nicht ein Wohnplatz zum beſtändigen Aufenthalt. Als Zuchtmeiſter des dogmatiſchen Vernünftlers und des dogmatiſchen Empirikers führt der Skepticismus zu einem dritten Schritte hin, den die Vernunft als kritiſche thut. Ihr Verfahren beſteht darin, daß die Vernunft als das Vermögen zur Erkenntniß und ſomit zu wirklicher Erfahrung durch Erforſchung der erſten Quellen aller unſerer Erkenntniß einer Prüfung unterworfen wird und daß die Grenzen beſtimmt werden, über welche hinaus für die Vernunft Nichts Gegenſtand ſein kann. Die kritiſche Vernunft legt alſo bei ihrem Geſchäfte Nichts zum Grunde, außer das Vernunftvermögen ſelbſt, und ohne ſich auf irgend eine vorausgeſetzte vermeintliche Thatſache zu ſtützen, ſucht ſie die Erkenntniß als wirkliche Erfahrung aus ihren urſprünglichen Keimen zu entwickeln. Die Grenzen aber, welche die kritiſche Vernunft für unſer Erkennen beſtimmt und einzuhalten fordert, ſind keine andern, als das Gebiet der für uns möglichen Erfahrung, d. h. der für unſere Sinnesanſchauung zugänglichen Erſcheinungswelt. Aller Vernunftgebrauch, zu welchem wir berechtigt ſind, reicht nicht weiter, als auf Gegenſtände

möglicher Erfahrung. Darüber hinaus bewegt er ſich im Gebiete leerer Einbildungen. Aus der Natur unſerer menſchlichen Erkenntnißquellen iſt es ſchlechterdings unmöglich, den Verſuch zu rechtfertigen, unſere Erkenntniß unabhängig von der uns möglichen Sinneserfahrung zu erweitern. Alle überſchwängliche Erkenntniß, die ſich in die leeren Räume des Ueberſinnlichen verliert, iſt eine durchaus unberechtigte Anmaßung; und wenn es ſich finden ſollte, daß in allem unſerm Erkennen etwas iſt, was von vorn herein aller wirklichen Erfahrung nothwendig vorausgeht, ſo iſt ein ſolches gleichwohl zu Nichts weiter beſtimmt, als lediglich, um für uns eine Erfahrungserkenntniß überhaupt erſt möglich zu machen. Nur durch Eindrücke auf unſere Sinne wird unſer Erkenntnißvermögen geweckt. Dieſe Eindrücke bewirken theils von ſelbſt Vorſtellungen in uns, theils ſetzen ſie unſer Denken, d. h. unſere Verſtandesthätigkeit in Bewegung, um jene urſprünglichen Vorſtellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen und ſie auf ein Bewußtſein zu beziehen. Erſt auf dieſem Wege wird der rohe Stoff ſinnlicher Eindrücke zu wirklicher Erkenntniß von Gegenſtänden, d. h. zu Erfahrung verarbeitet. Erfahrung oder Erkenntniß iſt eben das gemeinſame Product der Sinnesanſchauung und des Verſtandes. Wird aus der Erfahrungserkenntniß dasjenige ausgeſondert, was der Sinnesanſchauung angehört, und was andrerſeits der Verſtand durch ſeine Begriffe hinzuthut, ſo bleibt nur noch dasjenige übrig, wodurch die Sinnesanſchauung überhaupt erſt möglich wird. Dies ſind die aller wirklichen Erfahrung ebenfalls vorausgehenden reinen Formen des Anſchauens, nämlich Raum und Zeit. Alle Gegenſtände der Sinnesanſchauung ſind für uns lediglich in Zeit und Raum, und vor der ſinnlichen Anſchauung von einem wirklichen Dinge zu ſprechen, iſt ganz und gar ſinnlos.

Alles unſer Anſchauen und Wahrnehmen durch die Sinne iſt nichts weiter, als ein Vorſtellen von erſcheinenden Dingen, und dieſe Erſcheinungen haben, als unſere Vorſtellungen und ſo, wie ſie vorgeſtellt werden, als räumlich

ausgedehnte Weſen oder als Reihen von zeitlichen Veränderungen, außer unſerm Vorſtellen kein an ſich gegründetes Daſein. Wir ſchauen niemals und nirgends die Dinge ſo an, wie ſie an ſich ſelbſt in ihren innern Verhältniſſen und Verknüpfungen ſein mögen; ſondern alle Verhältniſſe der in Raum und Zeit erſcheinenden Dinge ſind nur der Widerſchein unſerer ſinnlichen Anſchauung derſelben. Die nichtſinnliche Urſache dieſer Vorſtellungen dagegen, und was es abgeſehen von dieſer unſerer Anſchauung mit den Gegenſtänden für eine Bewandtniß haben möge, dies bleibt uns gänzlich unbekannt, ſelbſt wenn wir unſere ſinnliche Anſchauung zum höchſten Grade von Deutlichkeit bringen. Nur die Art und Weiſe, wie von derſelben unſere Sinne berührt werden, iſt zum Behufe der Erfahrung, d. h. unſerer Erkenntniß allein erweisbar.

Es giebt für uns über das Erfahrungsfeld der Sinnlichkeit hinaus ganz und gar keine Anſchauung; alle Gegenſtände für unſere Begriffe muß die Erfahrung enthalten. Ueber dieſe Gebietsgrenze hinaus uns unvorſichtiger Weiſe zu verſteigen und an das Wohnhaus der Erfahrung noch ein weitläufiges Nebengebäude anzubauen, welches unſer Verſtand aus Bauzeug der dichtenden und ſchwärmenden Einbildungskraft mit lauter Gedankendingen anfüllte: dieß iſt ein Unternehmen, deſſen Fruchtloſigkeit und Unmöglichkeit eben durch die Selbſterkenntniß der Vernunft in kritiſcher Feſtſtellung ihrer Grenzen dargethan werden muß, damit dergleichen eitle Beſtrebungen der ſchwärmeriſchen Einbildungskraft völlig abgeſtellt werden.

Darum ſind jedoch die uns erſcheinenden Dinge keineswegs bloßer Schein. Es wäre im Gegentheil ungereimt anzunehmen, als wären die erſcheinenden Dinge nicht wirklich etwas Gegebenes, als läge hinter den Erſcheinungen nicht wirklich noch etwas Anderes zum Grunde, was mehr als bloße Erſcheinung iſt. Es wäre ungereimt, unſere menſchliche Erkenntniß oder Erfahrung für die einzig mögliche Erkenntnißart der Dinge, unſere an Raum und Zeit gebundene ſinnliche Anſchauung für die allein mögliche An-

ſchauung, unſern menſchlichen nur in Begriffen denkenden Verſtand für das Urbild von jedem möglichen Verſtand ausgeben zu wollen. Denn alle uns mögliche Erfahrung thut unſerer Vernunft thatſächlich niemals völlig Genüge und weiſt uns bei der Beantwortung der ihr im Gebiete der Erfahrung aufſteigenden Fragen immer weiter zurück. Und wie nun ſchon die Sinnesanſchauung, um überhaupt nur möglich zu ſein, von Seiten unſeres Erkenntnißvermögens gewiſſe reine Formen des Anſchauens, nämlich Zeit und Raum, nothwendig vorausſetzte; ſo werden dieſe letztern im Bunde mit den reinen Begriffen des Verſtandes die Veranlaſſung, daß die Einbildungskraft von Gegenſtänden, welche den Sinnen erſcheinen, mehr ſagen zu können glaubt, als bloße Sinnesanſchauung lehren würde. Und in Geſtalt dieſer reinen Einbildungskraft ſieht unſer Vernunftvermögen gleichſam um ſich her einen leeren Raum für eine mögliche Erkenntniß der Dinge an ſich, ohne doch jemals zu einem beſtimmten Begriffe derſelben gelangen zu können. Denn die ins Unendliche immer weiter zurückgreifenden Fragen führen immer nur bis zur gegenſtändlichen Grenze der Erfahrung, nämlich bis zur nothwendigen Beziehung auf Etwas, was nicht ſelbſt Gegenſtand der Erfahrung ſein kann, aber doch der letzte und oberſte Grund der Erfahrung ſein muß.

Solchen über die Sinnenwelt hinausgehenden reinen Begriffen oder Einbildungsvorſtellungen, ſammt ihrem Inbegriffe, einer blos durch den Verſtand als Einbildungskraft vorzuſtellenden Welt, fehlt es ganz und gar an gegenſtändlicher Bedeutung. Sie iſt nichts anders als der allgemeine Begriff einer Welt überhaupt, in welcher man von allen gegebenen Bedingungen der Anſchauung, d. h. von der Erſcheinungswelt ganz und gar abſieht. Und wenn uns in Anſehung des Begriffs dieſer überſinnlichen Welt weder ein bejahendes, noch ein verneinendes Urtheil möglich iſt, wodurch wir über das Gebiet der Erfahrung irgend hinausgehen könnten; ſo wird auch unſre Erkenntniß dadurch nicht im mindeſten erweitert, und wir werden ſchon zufrieden ſein müſſen, wenn ſich uns auf dieſem Wege wenigſtens

eine Aussicht zur Beantwortung der Frage eröffnet, worauf es die Natur mit dieser Anlage unserer Vernunft zu übersinnlichen Begriffen könne abgezielt haben.

Was hat Kant zertrümmert? Von der Sinnesanschauung also hebt alle unsere Erkenntniß an. Von da geht sie zum Verstande fort, der das Mannigfaltige der Sinnesanschauung verbindet und durch die verknüpfende Einheit des Bewußtseins die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bewerkstelligt. Denn ein Gegenstand ist dasjenige, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung durch die Einheit des Bewußtseins verbunden ist. Die Regeln aber, nach welchen unter der Bedingung der reinen Formen der Anschauung (nämlich des Raumes und der Zeit) einzig und allein die Bestimmung eines Gegenstandes möglich wird, giebt der Verstand in seinen Begriffen.

Hier tritt nun aber eine weitere reine Thätigkeit des Verstandes ein, die darin besteht, mittelst der Verstandesbegriffe weiter zu urtheilen, d. h. Schlüsse zu ziehen, durch welche der vom Verstande bearbeitete Stoff der Sinnesanschauung unter die höchstmögliche Einheit des Denkens gebracht wird, damit die gegebenen Verstandeserkenntnisse in einen ähnlichen durchgängigen Zusammenhang geordnet werden, wie andererseits das Mannigfaltige der Sinnesanschauung durch die Verstandesbegriffe geordnet wurde. Dieses Vermögen heißt die Vernunft; sie hat an den Verstandesurtheilen ihren gegebenen Stoff, an welchen sie gebunden ist und von dem sie nicht losgetrennt werden kann, ohne sich ins Leere zu verirren. Durch Mißverstand und Verblendung in Vernunftschlüssen ist es jedoch dahin gekommen, daß das Bedürfniß der Vernunft nach einer höchsten Einheitsform des Denkens für einen Grundsatz gehalten worden ist, der über den Anschauungsstoff der Verstandesurtheile hinauszugehen berechtige, um von diesem Stoffe aus, als etwas Bekanntem, auf etwas Anderes zu schließen, von dessen Möglichkeit und Nothwendigkeit wir keinen Begriff mehr haben können, weil eine Beziehung desselben auf einen möglichen

Gegenſtand der Sinnesanſchauung unmöglich iſt. Man iſolirte unbefugter und übereilter Weiſe, unter dem Namen der ſpeculativen Vernunft, die Einbildungskraft vom Verſtande und verſuchte ſie auf ſich zu ſtellen, als wäre ſie für ſich allein ein eigner Quell von Begriffen und Urtheilen, die lediglich aus ihr ſelbſt entſprängen.

Solche Begriffe, die über alles dasjenige hinausgehen, was Sinnesanſchauung an Stoff liefern und Verſtand unter Begriffe bringen kann, die alſo über alle mögliche Erfahrung ſchlechthin hinausgehen, heißen reine Vernunftbegriffe oder Ideen; in ihrem überſchwänglichen Gebrauche ſind ſie nichts anders als Phantasmen der Einbildungskraft, d. h. Vorſtellungen, die auf einen blos gedachten Gegenſtand bezogen werden, zu welchem niemals eine entſprechende Anſchauung in der Wirklichkeit gefunden werden kann. Die Einbildungskraft ſchreibt mit dieſen Begriffsgebilden dem Verſtandesgebrauche die Richtung auf eine höchſte Einheit des Denkens vor, von welcher der Verſtand ſelber keinen Begriff hatte. Sie erreicht ſelber niemals den geforderten Begriff, weil dieſer ſelbſt leer, d. h. ohne möglichen Gegenſtand der Erfahrung, ein leeres Hirngeſpinnſt iſt, deſſen Möglichkeit nicht erwieſen werden kann.

Darum ſind aber gleichwohl dieſe reinen Vernunftbegriffe, als Gebilde der überſchwänglichen Einbildungskraft, keineswegs von vorn herein überflüſſig und nichtig oder ganz und gar erdichtet. Sie ſind vielmehr in einem nothwendigen Bedürfniſſe der Vernunft begründet. Zu leeren Einbildungen und bedeutungslos werden ſie erſt, wenn ſie den Anſpruch machen, Dinge ſelbſt zu ſein und einer gegebenen Wirklichkeit zu entſprechen. In Wahrheit aber ſtellen ſie ſich, wann ſie ſich ihres Urſprunges bewußt bleiben, als Aufgaben dar, um von dem gegebenen Bedingten der Sinnesanſchauung anhebend, durch Steigerung der Gründe auf dem Wege des Denkens wo möglich zu einer unbedingten, in jeder Beziehung uneingeſchränkten Vollſtändigkeit in der Reihe der Bedingungen und damit auf eine letzte und höchſte zuſammenfaſſende Einheit der ganzen mög-

lichen Erfahrung zu gelangen. Der eigenthümliche Grundſatz der reinen Vernunft, d. h. eben die Forderung der reinen Einbildungskraft, iſt nämlich die Annahme, daß, wenn das Bedingte gegeben iſt, auch die ganze Reihe der einander untergeordneten Bedingungen gegeben und ſomit dieſe Reihe ſelbſt unbedingt ſei, oder mit andern Worten, daß ſich die Reihe der Bedingungen bis zum ſchlechthin Unbedingten als der ganzen Summe von Bedingungen erſtrecke.

Welches ſind nun dieſe trüglichen Vernunftſchlüſſe, die ſich in ihrem überſchwänglichen Gebrauch als leere Phantasmen erweiſen? Und wo iſt der Sitz dieſes die ſinnlichen Grenzen überſchreitenden Scheines, deſſen Blendwerk die Kritik der reinen Vernunft aufzudecken hat?

Es ſind drei ſolche Vernunftſchlüſſe möglich, in welchen zugleich ein gewiſſer Zuſammenhang und natürlicher Fortſchritt hervorleuchtet. Nämlich der Fortgang von der Idee der Seele oder des denkenden Ich, als unbedingter Einheit des denkenden Selbſt, zur Idee des Weltganzen, als der unbedingten Einheit in der Reihe der Bedingungen der Erſcheinungen, und vermittelſt dieſer zur Idee eines höchſten Weſens, als der unbedingten Einheit der Bedingungen aller Gegenſtände des Denkens überhaupt oder des vollſtändigen Inbegriffs von allem Möglichen. Es iſt Sache der Vernunftkritik, aus der Natur der menſchlichen Vernunft zu unterſuchen, ob in dieſen Ideen wirklich ein innerer Zuſammenhang und natürlicher Fortſchritt zum Grunde liege, oder ob ſie nicht vielmehr bloß vernünftelnde Schlüſſe und Spitzfindigkeiten des Verſtandes ſind, deren Schein auch den Weiſeſten unaufhörlich zwackt und äfft, von deren Täuſchung er ſich nur mit Mühe losmachen kann, ohne doch den Schein ſelbſt jemals loszuwerden.

In der pſychologiſchen Idee treten die Trugſchlüſſe der reinen Vernunft zu Tage, die ſich als Blendwerke der Einbildungskraft erweiſen.

Mein eignes Daſein iſt zwar nicht bloße Erſcheinung, viel weniger leerer Schein; aber ich habe durch den innern Sinn oder die Selbſtanſchauung keine Erfahrung von mir,

wie ich bin, ſondern bloß, wie ich mir ſelbſt erſcheine. Durch die Einheit des Bewußtſeins, welche das Mannigfaltige der Wahrnehmungen über uns ſelbſt verknüpft, gelangt der Verſtand zu dem Urtheil: Ich denke, und ſtellt ſich nun als denkendes Weſen oder Ich vor. Aber die einfache Vorſtellung des Ich iſt an Inhalt gänzlich leer. Sie iſt nicht einmal ein Begriff, ſondern nur ein Bewußtſein, welches alle Begriffe begleitet.

Das Ich iſt eben nur das innerliche Gewahr- oder Bewußtwerden, daß wir denken. Die Annahme dagegen, dieſes Denken könne nur als die Wirkung der wirklich exiſtirenden Einheit eines ſelbſtbeſtehenden denkenden Weſens begriffen werden, iſt durchaus nicht zu erweiſen. Denn das Denken beſteht aus vielen Vorſtellungen, und die Einheit des Gedankens iſt nur eine collectiviſche und kann ebenſogut auch als Wirkung der beim Denken mitwirkenden gegebenen Bedingungen gefaßt werden. Im Raume giebt es überdies nichts Wirkliches, welches einfach wäre, und wir können den Begriff eines einfachen Weſens durch keine mögliche Erfahrung ſinnlich anſchaulich und verſtändlich machen.

Es iſt alſo klar, daß der Schluß, den die reine Vernunft vom Selbſtbewußtſein des denkenden Weſens auf die wirkliche Exiſtenz eines ſolchen als für ſich beſtehenden Seelenweſens macht, in jeder Beziehung nichts als ein Trug- und Fehlſchluß iſt.

In der Idee eines Weltganzen treten die Widerſprüche zu Tage, in welche ſich die reine, das Erfahrungsgebiet der Sinnlichkeit überfliegende Vernunft verwickelt und welche ſich ebenfalls als ein Blendwerk der Einbildungskraft erweiſen.

Das unbedingte All oder das abſolute Weltganze geht keine mögliche Erfahrung etwas an, und die Auflöſung der Frage, ob daſſelbe endlich oder unendlich ſei, iſt in keiner Erfahrung jemals möglich, da ſich die Vorſtellung eines ſolchen Weltganzen lediglich in unſerm Gehirn findet und außer demſelben gar nicht gegeben werden kann. Die Erſcheinungen in der Welt verlangen nur erklärt zu werden, ſoweit die Bedingungen zu ihrer Erklärung in Zeit und

Raum für die Wahrnehmung gegeben ſind. An etwas Unbedingtes reichen wir überall in der Erfahrung nicht, und der ganze Streit dreht ſich um Nichts. Durch eine unvermeidliche Täuſchung der Einbildungskraft hat die Vernunft den Streitenden da eine Wirklichkeit vorgemalt, wo keine anzutreffen iſt. Es iſt falſch, daß die Welt als Inbegriff der Erſcheinungen ein an ſich exiſtirendes Ganze ſei; denn außerhalb unſerer Vorſtellungen ſind die Erſcheinungen überall Nichts, und für den erfahrungsmäßigen Rückgang vom Bedingten zum Unbedingten iſt die Idee eines Weltganzen entweder zu groß oder zu klein. Es geht ein ſolcher Rückgang keineswegs ins Unendliche, ſondern nur in eine unbeſtimmbare Weite; denn es iſt ins Unendliche fort möglich, noch immer weiter zu noch höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen, weil keine Erfahrung von einer abſoluten Grenze möglich iſt. Eine ſolche Erfahrung wäre eine Begrenzung der Erſcheinungen durch Nichts oder durch das Leere, auf welche ein ins Unendliche immer weiter fortgeſetzter Rückgang ſtoßen müßte, was doch unmöglich iſt.

Um die Verknüpfung, Ordnung und höchſte Einheit der Erfahrung begreiflich zu machen, ſieht ſich unſere Vernunft allerdings genöthigt, zwar nicht die Exiſtenz, aber doch die Idee oder den Gedanken eines höchſten Urweſens vorauszuſetzen. Wenn ich aber ſage, daß wir genöthigt ſind, die Welt ſo anzuſehen, als ob ſie das Werk eines höchſten Verſtandes und Willens ſei; ſo erkenne ich dieſes Unbekannte durchaus noch lange nicht als ein wirklich Exiſtirendes und nach dem, was es an ſich ſelbſt ſein mag, ſondern nur nach dem, was es für mich und in Anſehung der Welt iſt, von der ich ein Theil bin. Allerdings hat man ſich zu allen Zeiten viele Mühe gegeben, das wirkliche Daſein eines ſolchen Weſens zu beweiſen. Alle dieſe verſuchten Beweiſe aber ſind ſchlechterdings unmöglich und richten auf keinem Wege etwas aus. Die Vernunft ſpannt vergebens die Flügel der Einbildungskraft aus, um durch die bloße Macht des Denkens über das ſinnliche Erfahrungsge-

biet hinauszukommen, und es muß dieſes vorgeſtellte Weſen, das nicht einmal als denkbarer Gegenſtand gegeben iſt, als ein bloßes Gebilde der Einbildungskraft in der Natur der Vernunft ſeinen Sitz haben und hier.als Gedankending ſeine Auflöſung finden. Sie fängt, wenn ſie in den Grenzen ihres Erfahrungsgebrauches bleibt, niemals von dieſer Idee als einer Welturſache an, um etwa die Erſcheinungswelt aus ihr abzuleiten, ſondern gebraucht dieſe Idee blos als ein Regulativ für die Erfahrungserkenntniß. Begnügt ſie ſich nicht hiermit, ſo entſteht daraus entweder die faule Vernunft, welche ihre Natur und Erfahrungserkenntniß für ſchlechthin vollendet anſieht und ſich zur Ruhe begiebt, um in einer bloßen Idee bequem auszuruhen; oder es entſteht die verkehrte Vernunft, welche den höchſten Vernunftbegriff anmaßlicher Weiſe als ordnende Macht und als Prinzip einer zweckmäßigen Einheit der Erſcheinungswelt zum Grunde legt und damit der Natur gewaltſam Zwecke aufdringt, ſtatt daß die Idee von Naturzwecken bloß dazu dienen ſollte, um durch erfahrungsmäßiges Fortgehen an der Kette der Urſachen die Erfahrung ſelbſt nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen.

Hiermit hat die Kritik der Vernunft im Allgemeinen ihr Gericht über die für das Daſein Gottes verſuchten Beweiſe ausgeſprochen.

Man vergaß bei ſolchen Verſuchen, das Daſein eines unbedingt nothwendigen Weſens zu beweiſen, ganz und gar, ob es denn überhaupt möglich ſei, ſich ein ſolches Weſen auch nur zu denken, ob wir uns durch dieſen Begriff überhaupt Etwas und nicht vielleicht gar Nichts denken, und ob derſelbe, wenn er ſich auch ſelber nicht widerſprechen mag, nicht gleichwohl ein leerer, d. h. ein ſolcher Begriff ſei, für welchen ein entſprechendes Daſein gar nicht nachzuweiſen iſt.

Denn aus der bloßen Möglichkeit oder Denkbarkeit eines Begriffes folgt noch lange nicht die Wirklichkeit des darin gedachten Inhalts, wenn auch das Wirkliche durchaus nichts mehr enthält, als das bloß Mögliche. Hundert wirk-

liche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche Thaler; aber in meinem Vermögenszuſtande iſt gleichwohl bei hundert wirklichen Thalern mehr, als bei ihrem bloßen Begriffe, d. h. bei ihrer bloßen Möglichkeit. Denn bei der Wirklichkeit kommt zu meines Begriffe vom Gegenſtande der Gegenſtand ſelbſt hinzu, ohne daß durch dieſes Daſein des Gegenſtandes außerhalb meinem Begriffe die bloß gedachten hundert Thaler im mindeſten vermehrt werden. Um einem bloß gedachten Gegenſtande wirkliches Daſein zu ertheilen, müſſen wir ſchlechterdings aus unſerm Begriff von demſelben herausgehen. Dies geſchieht bei Gegenſtänden der Sinne durch den Zuſammenhang irgend einer unſerer Wahrnehmungen nach erfahrungsmäßigen Geſetzen. Bei Gegenſtänden des reinen Denkens dagegen haben wir ganz und gar keine Mittel, um ihr Daſein zu erkennen, da unſer Bewußtſein von allem Daſein ganz und gar zur Einheit der Erfahrung ſelbſt gehört, außerhalb deren Gebietes wir kein Daſein vorauszuſetzen berechtigt ſind, mag es auch ebenſo unmöglich ſein, das Nichtdaſein zu beweiſen.

Es gehört zu der eigenthümlichen Natur des menſchlichen Verſtandes, beim Nachdenken über die Dinge der Natur die Vorſtellung der Zweckmäßigkeit zu Hülfe zu nehmen, welche nach Analogie mit den praktiſchen Zwecken im Gebiete des Willens und Handelns gedacht wird. Durch die Idee der Zweckmäßigkeit wird die Natur in der Mannigfaltigkeit ihrer geſetzmäßigen Erſcheinungen nur von uns ſo vorgeſtellt, als ob ein Verſtand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer erfahrungsmäßigen Geſetze enthielte. Den Naturdingen ſelbſt dagegen kann der Begriff von Zwecken nicht beigelegt werden; er kann vielmehr nur als für uns gültige Bedingung unſeres Verſtandesgebrauches, als eine bloße Regel bei unſerer Erkenntniß der Natur gelten, welche uns vorſchreibt, wie wir urtheilen ſollen, damit die Natur, als Inbegriff der Erſcheinungen, mit unſerer Erkenntniß übereinſtimme, ohne daß damit ausgemacht würde, ob und wo eine ſolche Regel der Betrachtung ihre Grenzen

habe. Daß es in der Natur Zwecke geben müſſe, die doch nicht die unſrigen ſind und die auch der Natur ſelbſt nicht zukommen, weil ſie kein denkendes Weſen iſt, und daß ſolche Zwecke in der Natur eine ganz beſondere, von der allgemeinen Naturgeſetzmäßigkeit unterſchiedene Geſetzmäßigkeit in der Natur ausmachen ſollten, dies kann kein menſchlicher Verſtand von vorn herein einſehen; er kann vielmehr von vorn herein nur ſo viel begreifen, daß es in dieſer Erſcheinungswelt eine Verknüpfung von Urſache und Wirkung, alſo eine allgemeine Geſetzmäßigkeit geben müſſe.

Man kann durchaus nicht beweiſen, daß die Hervorbringung der ſogenannten organiſchen Naturweſen nach den allgemeinen mechaniſchen Geſetzen des urſachlichen Naturzuſammenhanges überhaupt unmöglich ſei, weil es für uns Menſchen unmöglich iſt, dieſelbe einzuſehen. Denn die Möglichkeit hierzu liegt einzig in der überſinnlichen Grundlage der Natur, von welcher unſer menſchliches Erkenntnißvermögen auch nicht das Mindeſte einzuſehen im Stande iſt.

Nur die verkehrte Vernunft iſt es, welche die Idee der Zweckmäßigkeit, als die Annahme einer abſichtlich wirkenden Urſache, von vorn herein als höchſtes ordnendes Weſen bei der Naturbetrachtung zum Grunde legt und dann der Natur gewaltſam und dictatoriſch Zwecke aufdringt, anſtatt ſolche auf dem Wege erfahrungsmäßiger Naturforſchung erſt zu ſuchen. Die Idee der Zweckmäßigkeit kann mit Fug und Recht lediglich dazu gebraucht werden, um die der Natur der Dinge ſelbſt ganz und gar fremde und nur für unſer Erkenntnißbedürfniß nothwendige höchſte Natureinheit nach allgemeinen Geſetzen zu ergänzen. Keineswegs aber darf die Idee der Naturzwecke dazu dienen, jene Einheit unſerer Vernunfterkenntniß aufzuheben, was dadurch geſchehen würde, wenn wir von der bloßen Idee eines verſtändigen Urweſens dazu fortgingen, das wirkliche Daſein eines ſolchen von vorn herein zum Grunde zu legen, um aus demſelben die Erſcheinungen mitſammt den Naturzwecken abzuleiten.

Die Kritik des reinen Verſtandes erlaubt uns nicht, außer den Gegenſtänden, die ihm als Erſcheinungen vor-

kommen können, in intelligible, d. h. blos gedachte Welten auszuſchweifen und in ihnen ein eingebildetes Gebiet von Gegenſtänden zu ſchaffen, deren Möglichkeit wir nicht einmal begreifen. Wir müſſen uns hüten, die Vernunft mit Erdichtungen und Blendwerken zu erſäufen; und da wir von Allen dem, was wir hier bei den Ideen eines Seelenweſens, eines Weltganzen und eines höchſten Weſens hypothetiſch vorſchützen, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſt behaupten können, weil dieſelben, mögen ſie gleich nicht widerlegt werden können, doch auch durch Nichts beglaubigt ſind; ſo ſind dieſe Hypotheſen für unſere theoretiſche Erkenntniß durchaus nicht zu dogmatiſchem, ſondern einzig und allein zu polemiſchem Gebrauche zuläſſig. Sie können lediglich dazu dienen, als Kriegswaffen, und überdieß nur als bleierne, weil durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählte, zur Nothwehr gegen Angriffe gebraucht zu werden, um die Scheineinſichten des Gegners zu vereiteln und ihm zu beweiſen, daß er vom Gegenſtande des Streites viel zu wenig verſteht, um einen Vortheil an ſpekulativer Einſicht über uns zu haben.

Freilich iſt es demüthigend genug für die menſchliche Vernunft, daß ſie in ihrem reinen Gebrauche weiter nichts ausrichtet, als dieſe Einſicht, und daß ihr größter, vielleicht einziger Nutzen bloß verneinender Natur iſt.

Aber dieſes Schickſal, welches der reinen Vernunft beim theoretiſchen Fluge die Schwingen lähmte, konnte ſie gleichwohl nicht entmuthigen. Der Schlüſſel, womit ſie ſich aus dem Labyrinth jener Widerſprüche herausfand, öffnete ihr eine Ausſicht in eine höhere unveränderliche Ordnung der Dinge, in der wir uns ſchon jetzt befinden. Wir gewinnen dieſe Ausſicht, indem wir das allein noch übrige praktiſche Gebiet, das Feld des Willens betreten. Denn die Naturanlage unſerer Vernunft ſcheint darauf abzuzielen, unſern Verſtand von den Feſſeln der Erfahrung und von den Schranken der bloßen Naturbetrachtung ſo weit loszumachen, daß er wenigſtens ein Feld vor ſich habe, das bloße Gegenſtände für den Verſtand enthält, die für die Sinnlichkeit unerreichbar ſind. Und dies ſcheint in keiner andern Abſicht zu geſchehen,

als um für die moraliſchen Ideen Raum vor ſich zu haben. Innerhalb des ganzen Vernunftvermögens hilft uns alſo lediglich das Praktiſche über die Sinnenwelt hinaus und verſchafft uns, wenn auch nicht eigentliche Erkenntniſſe von einer überſinnlichen Ordnung, doch wenigſtens Einſichten, die freilich nicht weiter ausgedehnt werden können, als es gerade für die rein praktiſche Abſicht nöthig iſt. D. h. ſie haben zu ihrem letzten Endzweck eben nichts anders, als nur dies, was von uns zu thun ſei, wenn der Wille frei wäre, wenn ein Gott exiſtirte und wenn ein künftiges Leben zu hoffen ſtände, was Alles wir weder zu beweiſen, noch auch abſolut zu verneinen vermögen.

Praktiſch frei nennt man ein Weſen, deſſen Vernunft ſich ſelbſt unabhängig von fremden Einflüſſen anſieht, ein Weſen alſo, welches in ſeinen Handlungen die Freiheit von den Naturgeſetzen der ſinnlichen Erſcheinung bloß in der Idee zum Grunde legt, wobei es ganz und gar unausgemacht bleibt, ob die Wirklichkeit ſolcher Freiheit auch zu beweiſen iſt. Aus der menſchlichen Natur iſt ein Vermögen ſolcher praktiſchen Freiheit keineswegs zu erklären, ſowie ſich auch in keiner für uns möglichen Erfahrung ein Beiſpiel davon findet.

Darum legt die Vernunft der an ſich leeren Idee der Freiheit ſtatt einer in der Erfahrung gegebenen Wirklichkeit ein Geſetz für den Willen unter, welches an Gegenſtänden der Sinne, nämlich an Handlungen dargeſtellt werden kann. Die Vernunft bewegt ſich in einem Kreiſe: ſie begründet die Freiheit oder den reinen Willen durch das moraliſche Geſetz und hinwiederum das moraliſche Geſetz durch die Freiheit. Wir legen um des Geſetzes willen, das unſern Willen beſtimmen ſoll, die Idee der Freiheit zum Grunde, um nachher wieder das Geſetz aus der vorgeſtellten Freiheit abzuleiten. Wie das Bewußtſein dieſes Geſetzes möglich ſei, läßt ſich nicht weiter erklären; daſſelbe kann ſeine Wirklichkeit durch keine Anſtrengung der theoretiſchen Vernunft beweiſen und kann durch keine Erfahrung hinterher beſtätigt werden. Wie Freiheit möglich ſei, d. h. wie reine Vernunft eine den Willen

beſtimmende Urſache ſei, dies zu begreifen, dazu iſt alle menſchliche Vernunft gänzlich unvermögend, und alle Mühe und Arbeit, dies zu erklären, iſt verloren. Ja, der Gedanke der Freiheit widerſpricht ſogar ſich ſelbſt: ſie gilt als eine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft lediglich in einem Weſen, das ſich ſeines reinen oder freien Willens bewußt zu ſein *glaubt*. Einen Beweis für die Wahrheit eines moraliſchen Geſetzes als eines unbedingten Sollens haben wir nicht in unſerer Gewalt; vielmehr gehört dieſer Begriff in die Reihe derjenigen überſchwänglichen Sätze, wodurch wir meinen, unabhängig von der Erfahrung über unſern Begriff von Gegenſtänden hinausgehen zu können. Damit iſt aber die Philoſophie auf einen mißlichen Standpunkt geſtellt, der feſt ſein ſoll, obwohl er weder im Himmel noch auf Erden an etwas hängt, oder wovon er geſtützt wird. Nur dann aber, wenn das unbedingte Sollen und die unbedingte Selbſtgeſetzgebung des Willens wahr und von vorn herein als Grundſatz ſchlechterdings nothwendig wäre, würde auch folgen, daß Sittlichkeit nach dem nun einmal im Schwange gehenden Begriffe derſelben keine bloß chimäriſche Idee ohne Wahrheit, d. h. kein bloßes Hirngeſpinnſt wäre.

Von der Vorausſetzung der Freiheitsvorſtellung und des vermeintlichen moraliſchen Geſetzes aus wird durch weitere Vernunftſchlüſſe das höchſte Gut als ein durch den Willen zu verwirklichender Gegenſtand vorgeſtellt. Im Begriffe des höchſten Gutes werden Sittlichkeit und Glückſeligkeit als zwei einander widerſtreitende Elemente gleichwohl als mit einander nothwendig in der Art verbunden vorgeſtellt, daß die Sittlichkeit als Urſache und die ihr entſprechende Glückſeligkeit als Wirkung gedacht wird. Im moraliſchen Geſetze jedoch liegt zu einem ſolchen nothwendigen Zuſammenhang zwiſchen beiden nicht der mindeſte Grund. Ueberdieß findet es zwar unſere menſchliche Vernunft auf ihrem Standpunkte unmöglich, ſich einen Zuſammenhang zwiſchen ſittlicher Würdigkeit und Glückſeligkeit, wie ſolcher in der Idee des höchſten Gutes verlangt wird, nach bloßem Naturlaufe begreiflich zu machen; auf der andern Seite

iſt aber auch die Unmöglichkeit des höchſten Gutes nach bloßen Naturgeſetzen ebenſowenig darzuthun.

Die Möglichkeit des höchſten Gutes beruht überhaupt ganz und gar nicht auf Grundſätzen der Erfahrung, und nur auf überſchwängliche Weiſe und aus Erkenntnißgründen, die über alle wirkliche Erfahrung hinausliegen, kann die Bedingung ſeiner Möglichkeit gedacht werden. D. h. nur durch Freiheit und unter Annahme des moraliſchen Geſetzes iſt es möglich, das höchſte Gut als Wirkung hervorzubringen. Wenn das moraliſche Geſetz wirklich eine Forderung der Vernunft iſt, ſo kann die Idee des höchſten Gutes angenommen werden; ihre gegenſtändliche Wirklichkeit jedoch kann theoretiſch nicht erwieſen und in keiner für uns möglichen Erfahrung dargethan, ſie kann nur als ein möglicher, d. h. ſich ſelbſt nicht widerſprechender Gedanke angenommen werden, kurz: das höchſte Gut iſt bloß Glaubensſache.

Gleichermaßen iſt es nicht ſowohl eine Denknothwendigkeit, als vielmehr ein praktiſches Bedürfniß, das Daſein Gottes als urſprüngliche Wirklichkeit des höchſten Gutes anzunehmen. Die Annahme des wirklichen Daſeins Gottes dagegen iſt keineswegs nothwendig und Pflicht für uns, ſo wenig als es uns geboten werden kann, das höchſte Gut für möglich anzunehmen. Wir haben auch in dem ſogenannten moraliſchen Beweis für das Daſein Gottes nur den bloßen Gedanken eines moraliſchen Welturhebers, aber keine Erkenntniß ſeines wirklichen Daſeins, und es würde eine völlig grundloſe Vorausſetzung ſein, die Daſeinsmöglichkeit eines ſolchen, von uns nach gewiſſen Begriffen gedachten, überſinnlichen Weſens als wirklich anzunehmen. Was aber als Hypotheſe zur Erklärung der gegebenen Erſcheinungswelt ſoll dienen können, davon muß wenigſtens die Möglichkeit völlig gewiß ſein, ſonſt wäre der leeren Hirngeſpinnſte kein Ende.

Das letzte Ideal, das ſich die von dem feſten Grunde der Erfahrung ſich losſagende Vernunft ſchafft, iſt die Idee eines ſchlechthin guten Willens oder die Idee der Heiligkeit, für deren Verwirklichung die Einbildungskraft, unter

dem Titel der reinen Vernunft, in ihren praktiſchen Trug- und Fehlſchlüſſen die Unſterblichkeit als eine ins Unendliche fortdauernde Exiſtenz und Perſönlichkeit aller vernünftigen Weſen fordert. Aber bei einem unendlichen Fortgang in die Zukunft iſt die Frage nach der Vollſtändigkeit der Reihe von den Bedingungen zu den Folgen gar keine nothwendige Vorausſetzung der Vernunft, weil wir zum vollſtändigen Begreifen deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen. Um die Gegenwart zu begreifen, iſt es ganz gleichgültig, ob die künftige erſt ablaufende Zeit ins Unendliche verlaufe oder irgendwo aufhöre.

Die Vorſtellung einer moraliſchen Welt aber, die allen ſittlichen Zwecken gemäß wäre, darf nur als eine bloß gedachte Welt, als bloßes Ideal gelten, weil darin von allen in der Erfahrung gegebenen ſinnlichen Bedingungen, wie Hinderniſſen der Sittlichkeit abgeſehen wird. Sie iſt eine brauchbare und erlaubte Idee, um bei den Menſchen ein lebhaftes Intereſſe am moraliſchen Geſetze in uns zu erwecken; aber keineswegs hat ſie inſofern Wirklichkeit, als ob ſie auf einen wirklichen Gegenſtand der Anſchauung ginge. Denn wirklich zu Stande kommen würde ein ſolches Reich der Zwecke nur dann, wenn die ſittlichen Geſetze allgemein befolgt würden. Darauf iſt aber ebenſowenig zu rechnen, als darauf, daß das Reich der Natur mit dem Reiche der überſchwänglichen Vernunftzwecke zuſammenſtimmen würde. —

Wir ſind alſo in Wahrheit mit den Ergebniſſen der Kant'ſchen Kritik der praktiſchen Vernunft um keinen Schritt weiter geführt, als durch die Kritik der theoretiſchen. Einen feſten Boden für die Wirklichkeit der Vernunftideen: Freiheit, Gott und Unſterblichkeit haben wir nicht gewonnen. Hier wie dort gingen wir von Bedürfniſſen und Forderungen der Vernunft aus, ſahen die Vernunft ſich mit ihren Schlüſſen in Widerſprüche und Täuſchungen verwickeln, und nach deren Aufdeckung bleibt uns Nichts übrig, als das Endergebniß, daß wir mit allem das Feld der ſinnlichen Erfahrung überſchreitenden, alſo überſchwänglichen Vernunftgebrauche, in theo-

retiſcher wie in praktiſcher Beziehung, ſchlechterdings über das Ueberſinnliche Nichts auszumachen im Stande ſind, daß alſo die menſchliche Vernunft lediglich innerhalb der Sinnenwelt ihr Gebiet hat, in deſſen Bearbeitung ſie allein zur Erfahrung, d. h. zu wirklicher Erkenntniß zu gelangen vermag. Es iſt alſo in der That ein bloßer Schein, als ob ein Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt beſtehe, indem etwa die Kritik der praktiſchen Vernunft zu Ergebniſſen führe, welche auf dem Standpunkte des theoretiſchen Vernunftgebrauches nicht möglich waren. Es iſt vielmehr, wie Kant ſelbſt ausdrücklich und wiederholt verlangt, in der That am Ende doch eine und dieſelbe Vernunft, die blos in ihrem Gebrauche, d. h. in der Anwendung auf mögliche Gegenſtände der Erfahrung unterſchieden iſt, in beiden Fällen aber aus gemeinſchaftlichen und von vorn herein vor jeder wirklichen Erfahrung feſtſtehenden Grundſätzen urtheilt, aber erſt in ihrer Anwendung auf's Praktiſche vollſtändig iſt, ſo daß dieſem letztern Gebrauche der theoretiſche ſich unterordnet.

Nicht alle, wohl aber die bei Weitem größere Mehrzahl derer, die ſich dem Studium der Kant'ſchen Kritiken zuwandten, mochten ſich über den eigentlichen Kern ihrer Ergebniſſe täuſchen. Man wird hiernach beurtheilen können, ob Roſenkranz berechtigt war, eine banale Frechheit der Hierarchie darin zu finden, wenn man von dieſer Seite von einem praktiſchen Atheismus Kant's ſprach. Die Kant'ſche Kritik der praktiſchen Vernunft hat das ſeltſame Schickſal gehabt, faſt allgemein ſo verſtanden worden zu ſein, als ob Kant darin die verneinenden Ergebniſſe der theoretiſchen Vernunftkritik durch poſitiven Inhalt ergänzt und die Grundlagen der Sittlichkeit, wie er ſie ſelber folgerichtig auffaſſen mußte, wirklich entwickelt hätte. Man nahm die Kritik der praktiſchen Vernunft dogmatiſch, ſtatt kritiſch. Allerdings trat die bis dahin in Deutſchland unerhörte Kühnheit dieſer Ergebniſſe des kritiſchen Denkens in den Kant'ſchen Werken und namentlich in der Kritik der praktiſchen Vernunft nicht ſo grell und durchſichtig hervor, wie in unſerer Darſtellung ihres weſentlichen Inhalts. In dem

Schachte der Kant'ſchen Vernunftkritiken iſt das gediegene Erz dieſer Ergebniſſe theils noch mit den Schlacken des gewöhnlichen, nicht kritiſchen, ſondern dogmatiſchen Denkens ſo verwachſen, theils iſt ſeine eigne Meinung wenigſtens in der Kritik der praktiſchen Vernunft hinter der weitläufigen und verwickelten Auseinanderſetzung des trügeriſchen Ganges der Vernunftſchlüſſe ſo ſehr verſteckt, daß nur dem aufmerkſamſten Leſer, und auch dieſem nur nach wiederholtem Eindringen in die dunklen Tiefen einer oft ſchwerfälligen und nach allen Seiten hin bald abſchweifenden, bald ſich verclauſulirenden Darſtellung das Feſthalten des Fadens möglich iſt, der durch das kritiſche Labyrinth ſich zieht.

Was hat Kant begründet? Das kritiſche Geſchäft Kant's iſt zu Ende. Er wollte unterſuchen, ob und wie es durch die Beſchaffenheit unſerer Erkenntnißvermögen möglich iſt, in Anſehung ihrer Gegenſtände Beſtimmungen aufzuſtellen, nachdem alle falſchen Anmaßungen der unter dem Namen reiner Vernunft ſich breit machenden Einbildungskraft in ihre Grenzen zurückgewieſen worden. Er wollte die Befähigung der menſchlichen Vernunft zu Erkenntniſſen von Gegenſtänden möglicher Erfahrung mittelſt der That ſelbſt ausmeſſen und zu gegebenen Wiſſenſchaften die Quellen in der Vernunft ſelbſt ſuchen.

Das Ergebniß war, daß für unſer geſammtes Erkenntnißvermögen das Gebiet des Ueberſinnlichen unzugänglich, daß es ein Feld iſt, in welchem wir keinen Boden für uns gewinnen können, ein Feld, welches wir zwar durch die Bedürfniſſe unſerer Vernunft bei ihrem theoretiſchen wie praktiſchen Gebrauche, mit Vernunftbegriffen oder Ideen zu beſetzen getrieben werden, durch welche jedoch unſere Erkenntniß nicht im mindeſten bereichert wird. Alle vermeintliche Erkenntniß des Ueberſinnlichen iſt vielmehr Einbildung, überſchwängliches und darum luftiges Denken. Scheinbar iſt allerdings dieſes Ergebniß ein ſehr kümmerliches; aber auch als zunächſt nur verneinendes iſt es gleichwohl ein Gewinn von fruchtbarer Tiefe. Denn es enthält nicht bloß die Einſicht, daß alle menſchliche Erkenntniß auf bloße

Gegenſtände möglicher Erfahrung, alſo in den Grenzen der Sinnenwelt einzuſchränken iſt, ſondern auch die Einſicht, daß diejenigen Grundſätze, mit denen die Vernunft ſich über jene Grenzen hinauswagt, in der That keine Erweiterung, ſondern genauer betrachtet vielmehr eine Verengerung unſers richtigen Vernunftgebrauches zur Folge haben.

Denn dadurch, daß die luftigen Gebilde der Einbildung, die Vernunftideen, als wirkliche Gegenſtände genommen werden, wird jede Lücke unſerer Erkenntniß, anſtatt daß ſie zu gründlicherer Beobachtung und Erweiterung des Erfahrungsgebietes antreiben ſollte, durch den Schein einer Einheit verkleidet und damit der fortſchreitenden Erfahrung ſelbſt willkürlich eine Grenze geſteckt. Selbſt in dem einzigen Falle, da die Vernunft mit größerm Schein von Berechtigung über die Grenzen des Erfahrungsgebietes ſich erweiterte, nämlich im praktiſchen Gebiete, nützen ihr die Grundſätze, durch deren Anwendung ſie Gegenſtänden einer überſinnlichen und bloß gedachten Welt eine daſeiende Wirklichkeit beizulegen ſich vermaß, doch nur zur Begründung der Einſicht, daß ſie auch in dieſem Gebiete ihre Forderungen in keiner möglichen Erfahrung vollſtändig durchzuſetzen im Stande iſt, daß vielmehr auch die als Gebote des praktiſchen Bedürfniſſes vorgeſtellten Vernunftideen bloße Phantaſiegebilde ſind.

Freilich hatte die reine Vernunft im Sinne, einen Thurm zu bauen, der bis an den Himmel reichen ſollte. In Wahrheit aber reichte der Vorrath an Materialien nur zu einem beſcheidenen Wohnhauſe aus, das für unſere Geſchäfte auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig genug iſt. Denn allerdings iſt keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenſtand betrifft, für dieſe menſchliche Vernunft unauflöslich, und kein Vorſchützen von unvermeidlicher Unwiſſenheit und unergründlicher Tiefe der Aufgabe konnte uns von der Verbindlichkeit befreien, ſie gründlich und vollſtändig zu beantworten. Denn eben derſelbe Begriff, der uns in den Stand ſetzte zu fragen, mußte uns auch tüchtig machen, auf dieſe Frage zu antworten. Ver-

geſſe man nur nicht, daß wir von alle dem, was wir beim reinen Vernunftgebrauche annehmen, vorausſetzen oder hypothetiſch vorſchützen, als von Freiheit, Gott und Unſterblichkeit, nicht das Mindeſte wiſſen, noch im Ernſt behaupten, weil dieſe Ideen durch gar Nichts beglaubigt ſind, wenn ſie auch gleichwohl nicht widerlegt werden können. Solche Hypotheſen, Annahmen und Vorausſetzungen der reinen Vernunft ſind nicht zu dogmatiſchem, ſondern nur zu polemiſchem Gebrauche zuläſſig, und auch hier immer nur bleierne, weil durch kein Erfahrungsgeſetz geſtählte Waffen.

Als Geſetzgebung der menſchlichen Vernunft hat die Philoſophie zwei Gebiete und Gegenſtände: Natur und Sitten, Naturgeſetz und Sittengeſetz. In der Naturphiloſophie oder der Metaphyſik der Natur und in der Moralphiloſophie oder der Metaphyſik der Sitten beſteht darum das eigentliche Lehrgeſchäft der Philoſophie. In beiden Gebieten iſt aber der Boden, auf welchem die Geſetzgebung der Vernunft ausgeübt wird, immer nur der Inbegriff von Gegenſtänden einer möglichen Erfahrung, ſofern ſie für nichts anders, als für bloße Erſcheinungen genommen werden. Beide Geſetzgebungen, wie ſie auf einem und demſelben Boden der Erfahrung ſtehen, dürfen einander keinen Eintrag thun und einander nicht ſtören. Obwohl ſich beide Gebiete in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einſchränken, machen ſie gleichwohl nur Eins aus, weil der Naturbegriff ſeine Gegenſtände zwar in der Anſchauung, aber nicht als Dinge an ſich, ſondern als bloße Erſcheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen ſeinen Gegenſtand zwar als Ding an ſich gegenwärtig hat, denſelben aber nicht in der Anſchauung vorſtellig machen, mithin keiner von beiden eine wirkliche Erkenntniß von ſeinem Gegenſtande als Dinge an ſich verſchaffen kann, wovon vielmehr als einem Ueberſinnlichen immer bloß eine Idee möglich iſt.

Das erſte Gebiet der Philoſophie iſt alſo die Natur. Natur iſt das Daſein der Dinge als Erſcheinungen, ſofern daſſelbe nach allgemeinen Geſetzen der Verknüpfung der Erſcheinungen beſtimmt iſt. D. h. Natur iſt der Inbegriff

aller Dinge, ſofern ſie Gegenſtände unſerer Sinne, mithin auch der Erfahrung ſein können, alſo das Ganze der Erſcheinungen und ihrer Geſetze, mit Ausſchließung aller nichtſinnlichen Gegenſtände. Sollte dagegen Natur das Daſein der Dinge, wie ſie an ſich ſelbſt ſein mögen, bedeuten; ſo würden wir ſie niemals zu erkennen im Stande ſein, weil ſich unſere mögliche Erfahrung niemals bis dahin verſteigt.

Wie die Körperlehre die Gegenſtände des äußern Sinnes, ſo umfaßt die Seelenlehre die Gegenſtände des innern Sinnes. Sie iſt eine Anthropologie als Phyſiologie des innern Sinnes, d. h. Erkenntniß unſers denkenden Selbſt im Leben. Auch ſie bleibt als bloß theoretiſches Erkennen auf dem Boden der Erfahrung ſtehen, d. h. ſie enthält Beobachtungen über das Spiel unſerer Vorſtellungen und Gedanken und über die daraus zu ſchöpfenden Naturgeſetze des denkenden Selbſt. Indem ſie auf die Erforſchung deſſen geht, was die Natur aus dem Menſchen macht, und der Natururſachen, worauf die einzelnen Vermögen des Menſchen gehen, meint jedoch Kant, da wir die Gehirnnerven und ihre Faſern nicht kennen und uns nicht auf die Handhabung derſelben zu unſerer Abſicht verſtehen, ſo ſei alles theoretiſche Vernünfteln hierüber reiner Verluſt, und es bleibe nur eine hiſtoriſche und als ſolche ſoviel als möglich ſyſtematiſche Naturbeſchreibung der Seelenerſcheinungen übrig, welche in der innern Anſchauung erfaßt werden. Mathematik aber, ohne welche Naturwiſſenſchaft unmöglich ſei, könne auf die Phänomene des innern Sinnes nur in ſofern Anwendung finden, als man das Geſetz der Stetigkeit im Abfluß der innern Veränderungen derſelben in Anſchlag bringen wolle, wodurch allerdings unſere Erkenntniß erweitert würde. —

Die wenigen Gedanken, die Kant über die Möglichkeit einer wiſſenſchaftlichen Naturlehre des innern Sinnes „wie auf Windesflügeln“ als Samenkörner gelegentlich ausſtreute, enthalten die entwicklungsfähigen Keime zu einer neuen Erfahrungswiſſenſchaft, die erſt unſerm Zeitalter aus-

zubauen vorbehalten blieb. Und Kant hat die Aufgabe dieſer neuen Wiſſenſchaft nicht etwa bloß nach der einen Seite ihres Begriffes, den er ſelbſt in ſeiner pragmatiſchen Anthropologie auszuführen unternahm, nämlich als Naturlehre des innern Sinnes aufgefaßt, ſondern mit dem Blicke des Genie's zugleich noch zwei andere Seiten ihres Begriffes ahnungsvoll hervorgekehrt, deren Ausführung erſt ſpätern Zeiten anheimfallen ſollte. Während Eduard Beneke die Pſychologie als Naturlehre des innern Sinnes fortzuführen unternahm, hat Herbart's Scharfſinn die Mathematik in die Pſychologie einzuführen und jenen hingeworfenen Gedanken Kant's zur Wahrheit zu machen verſucht. Das dritte keimkräftige Samenkorn aber, das der Denker vom Königsberge aufs Ungewiſſe ausſtreute, den Gedanken einer phyſiologiſchen Pſychologie, hat erſt die jüngſte Gegenwart wieder aufgenommen und in ſeiner ganzen Tragweite erfaßt, um mit den Hilfsmitteln der rüſtig fortſchreitenden Phyſiologie des Nervenſyſtems an den Ausbau dieſer neuen Wiſſenſchaft Hand zu legen, ohne jetzt befürchten zu müſſen, daß ſie auf bloßen Verluſt arbeite.

Mit klarem Bewußtſein hat Kant auf das Erfahrungsgebiet pſychologiſcher Beobachtung hingewieſen, welches ſeitdem, zur Bearbeitung einladend, eine Weile offenſtand, um ſich über der Haſt erneuter überſchwänglicher Speculationen wieder auf ein Menſchenalter hinaus den Blicken der Forſcher zu entziehen, bis endlich der Bankerott der ſpekulativen Philoſophie die luftigen Speculanten von neuem auf den Boden wies, wo für die Philoſophie allein noch eine Zukunft zu erwarten iſt.

Das andere große Erfahrungsgebiet der Philoſophie iſt nach Kant das Gebiet der Sitten. Auch hier trat der große Meiſter der Erfahrungsphiloſophie grundlegend auf, nicht ſowohl durch das, was er ſelber in ſeinem Alter für den Ausbau einer von ihm, in ſeinen beiden der praktiſchen Vernunftkritik gewidmeten Werken, verſprochenen Metaphyſik der Sitten leiſtete, als vielmehr durch das, worauf er mit noch rüſtiger Geiſteskraft ahnungsvoll hinwies. Sein Leben

war zu kurz, um ſelbſt den Boden des neuen Landes zu betreten, auf welches er mit der Begeiſterung des Entdeckers, die Wahngebilde ſeiner Zeit überfliegend und auf die Zukunft hoffend hinwies, nachdem er muthig die Schiffe verbrannt hatte, die eine Rückkehr in die verlaſſene alte Welt möglich gemacht hätten. Der kühne Entdecker der neuen Geiſteswelt, von der erſt die Zukunft Beſitz ergreifen ſollte, war alt geworden und mit dem Alter ängſtlich und unvermögend, um den tiefen Wurf ſeines Genie's ans Land zu ziehen und ſelber auszubeuten. Es war (wie Roſenkranz richtig, wenn auch in anderm Bezuge, bemerkt hat) die Ausflucht vor der Macht ſeiner eignen Entdeckungen, ein heldenmüthiges rührendes Verſteckenſpielen mit ſich ſelbſt, was uns um den Gewinn der Ausbeute brachte, welche Kant's praktiſche Vernunftkritik für eine wirklich neue Grundlegung der Metaphyſik der Sitten verhieß. Als ſeiner frommen Majeſtät allerunterthänigſter Knecht in ſeinem Gewiſſen beängſtigt und in der Freiheit ſeines Denkens durch den (wie er ſelber ſagt) nun einmal im Schwange gehenden Begriff der Sittlichkeit, gab er in den beiden Werken ſeines hohen Greiſenalters, die in der Rechtslehre und in der Tugendlehre (1797) den Inhalt der Metaphyſik der Sitten lieferten, etwas Andres, als was nach der Zertrümmerung der landläufigen Grundlagen der Sittenlehre folgerichtig von ihm zu erwarten geweſen wäre. Der Altgewordene ließ es beim Alten.

Alle Bewunderung (ſagt Kant am Schluſſe ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft) und Achtung vor dem moraliſchen Geſetz in uns, welches mit dem Naturgeſetze durchaus nichts gemein hat, können uns wohl zur Nachforſchung über die moraliſchen Anlagen unſerer Natur anreizen, aber den Mangel ſolcher Nachforſchung ſelbſt nicht erſetzen. Wie iſt nun ſolche auf nutzbare und dem Gegenſtande angemeſſene Weiſe anzuſtellen? Nach vielen rohen und mangelhaften Verſuchen in der Moral weiſen uns die glücklichen Erfolge der beobachtenden Naturwiſſenſchaft darauf hin, denſelben Weg einer ſchrittweis fortgehenden Beobachtung auch in der Behandlung der moraliſchen Anlagen unſerer Natur gleichfalls ein-

zuſchlagen, um einen ähnlichen guten Erfolg zu erzielen. Die in der Erfahrung vorliegenden Beiſpiele einer die menſchlichen Handlungen moraliſch beurtheilenden Vernunft in ihre Elementarbegriffe zu zergliedern und nach einem der Chemie ähnlichen Verfahren in wiederholten Verſuchen am gemeinen Menſchenverſtande eine Scheidung des ſinnlich Gegebnen und des Rationalen vorzunehmen, das ſich in jenen moraliſchen Elementarbegriffen findet, dieſes Verfahren allein kann uns beide Beſtandtheile rein und dasjenige mit Gewißheit kennbar machen, was jedes für ſich allein leiſten könne. Dadurch wird nicht bloß der Verirrung einer noch rohen und ungeübten moraliſchen Beurtheilung, ſondern auch, was noch weit nöthiger iſt, den Genieſchwüngen vorgebeugt, durch welche ohne alle methodiſche Nachforſchung und Kenntniß der Natur geträumte Schätze verſprochen und wahre verſchleudert werden. —

Wir kennen dieſe geträumten Schätze aus der praktiſchen Vernunftkritik, aus der Darlegung des blendenden Scheins der Moralphantasmen einer unbegreiflichen und in keiner Erfahrung nachweisbaren Freiheit, eines aus praktiſchen Bedürfniſſen geforderten, nicht erreichbaren, überſchwänglichen höchſten Gutes, einer ebenſo in die blaue Unendlichkeit hinein geforderten Unſterblichkeit. Wir kennen dieſe luſtigen Gebilde der ſchwärmenden praktiſchen Vernunft, und dürfen Angeſichts jener Hinweiſung auf eine nüchterne Beobachtung unſerer moraliſchen Naturanlage getroſt fragen: Iſt dies nicht der ahnungsvolle Wurf einer Maralphiloſophie nach naturwiſſenſchaftlicher Methode, einer Ethik als Naturlehre der Sitten? Und wie lebhaft Kant von dieſem Gedanken durchdrungen war, deſſen ſich ein Menſchenalter ſpäter auch wiederum Beneke bemächtigte, um ihn weiterzuführen, dies beweiſen ſeine in der theoretiſchen Vernunftkritik hingeworfenen Aeußerungen, die dem Ernſt jenes Gedankens zur Gewähr dienen.

Alle Handlungen des Menſchen in der Erſcheinung (ſagt Kant) ſind aus ſeinem erfahrungsmäßigen Charakter und den mitwirkenden andern Urſachen nach der Ordnung

der Natur bestimmt. In Ansehung dieses seines erfahrungsmäßigen Charakters also giebt es keine Freiheit, und nach dieser allein können wir doch den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten. Den intelligibeln Charakter des Menschen oder seine Sinnes- und Denkungsart kennen wir gar nicht, sondern bezeichnen sie lediglich durch Erscheinungen, die eigentlich wiederum nur den erfahrungsmäßigen Charakter unmittelbar zu erkennen geben. Ueberdies folgen die Handlungen des Menschen stets nur so, daß in der Wahrnehmung des innern Sinnes wohl die Wirkungen der möglichen intelligibeln Bedingungen, nicht aber diese Bedingungen der reinen Vernunft selbst den Handlungen vorangehen. Und diese Wirkungen gehören ebenfalls als Glieder der Naturkette noch mit zur Reihe der Erscheinungen; nur die Wirkung der reinen Vernunft, nicht aber ihre vorausgehende intelligible Bedingung, fängt in der Reihe der Erscheinungen an, ohne doch darin jemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen zu können. Auf die Frage aber, warum die Vernunft in jedem einzelnen Falle durch ihre Ursächlichkeit die Erscheinung gerade so und nicht anders bestimmt habe, ist überhaupt keine Antwort möglich. Durch Freiheit soll zwar der reine Wille Ursache von Wirkungen oder Erfolgen in der Erscheinung sein; ob aber zur Wirklichkeit dieser Erfolge, d. h. zur Ausführung des Willens die bloße Ursächlichkeit des Willens ausreiche oder nicht, dies bleibt der Naturerkenntniß, in ihrer Bedeutung als Naturlehre der Seele, zu beurtheilen übrig. —

Die Moral wird also hier von Kant auf die Anthropologie gewiesen, von welcher er selbst in der Zeit der frischen Conception seiner Vernunftkritik, im Jahr 1773, an seinen Freund Dr. M. Herz nach Berlin schrieb, daß er in der Anthropologie die Quellen alles Praktischen und der Wissenschaft nicht bloß der Sitten, sondern auch der Pädagogik und Regierungskunst zu eröffnen die Absicht habe. Eine moralische Anthropologie wird auch noch in Kant's Tugendlehre als Seitenstück zur Metaphysik der Sitten bezeichnet, ihr aber bloß die Aufgabe zugewiesen, die Be-

dingungen der Ausführung der Sittengesetze in der menschlichen Natur, die Ergänzung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze in Unterricht und Erziehung zu untersuchen. Auch müsse die Moral nicht selten die nur durch Erfahrung erkennbare Natur des Menschen zum Gegenstande nehmen, um an ihr die Folgerungen aus den allgemeinen moralischen Prinzipien zu ziehen. Die Moral könne auf Anthropologie angewandt, nicht aber auf Anthropologie gegründet werden, da die Sittengesetze nur in sofern Gültigkeit hätten, als sie noch vor der Erfahrung von vorn herein gegründet seien und nothwendig eingesehen werden könnten; denn sie seien für Jedermann gültig, blos weil und sofern er frei sei und praktische Vernunft habe.

Im Jahre 1773 hatte sich dagegen Kant brieflich gegen Dr. Herz in Berlin dahin erklärt, die obersten praktischen Elemente Lust und Unlust seien erfahrungsmäßig, ihr Gegenstand möge nun erkannt werden, woher er wolle. Ein bloßer Verstandesbegriff, sagt er, kann die Gesetze oder Vorschriften desjenigen, was lediglich sinnlich ist, nicht angeben, weil er in Ansehung dieses völlig unbestimmt ist; der oberste Grundsatz der Moralität muß selbst im höchsten Grade wohlgefallen, denn er ist keine bloß speculative Vorstellung, sondern muß Bewegungskraft und darum eine gerade Beziehung auf die ersten Triebfedern des Willens haben. Obwohl nun der Kritiker Kant die Freiheitsidee mitsammt ihrem Inhalte, dem moralischen Gesetze als unbedingten Sollen, als unbegreifliche und überschwängliche Vorstellungen bezeichnet hatte; so hat er doch als alternder Morallehrer nicht gewagt, den Schulstock des kategorischen Imperativs aufzugeben. Er meint, der kategorische Imperativ mit seinem diktatorischen Gesetzen wolle denen nicht in den Kopf, die blos an physiologische Erklärungen gewöhnt seien, obwohl sie sich doch unwiderstehlich dazu gedrungen fühlten. Aus welcher besondern Erfahrung oder Erleuchtung er dies letztere wisse, sagt uns Kant freilich nicht. Aber der Unmuth, meint er, den jene darüber empfänden, sich die Freiheit nicht erklären

zu können, welche über den Kreis der Naturordnung gänzlich hinausliege, reize durch die stolzen Ansprüche der speculativen Vernunft die auf deren Standpunkt Stehenden zur Widersetzlichkeit gegen jene Idee, um dieselbe anzufechten und verdächtig zu machen. Wir lassen dies gut sein; denn wir wissen, daß der zwölf Jahre jüngere Kant ebenfalls die Freiheit mit sammt der unbedingten Nothwendigkeit eines allgemeinen gültigen moralischen Gesetzes für unbegreiflich erklärt hatte.

Der ironische Skeptiker kommt zwar auch in der Tugendlehre seiner alten Tage hin und wieder zum Vorschein. Gäbe es (meint er) für unser Handeln keine solchen Zwecke, die zugleich ihrem Begriffe nach Pflichten seien, d. h. Zwecke, die sich der Mensch nicht nach sinnlichen Antrieben seiner Natur setze, sondern die er sich nach Gesetzen seiner praktischen Vernunft zum Zweck machen solle, also ungern annehme; so würden alle Zwecke für die praktische Vernunft immer nur als Mittel zu andern Zwecken gelten und ein kategorischer Imperativ wäre dann unmöglich und alle Sittenlehre aufgehoben. Was wäre dann aber verloren? dürfte man im Sinne von Kant's eignen Erklärungen fragen; denn der alternde Tugendlehrer sagt selbst, eine Sittenlehre als Selbstgesetzgebung der praktischen Vernunft sei bloß für heilige, übermenschliche Wesen, die zur Verletzung der Pflicht gar nicht einmal versucht werden könnten, weil bei ihnen dem Gesetze des Willens kein hindernder Antrieb entgegen wirke!

Aber auch in die Abenddämmerung seines Alters leuchten noch flüchtige Lichtblicke der Sonne seines kritischen Lebenstages herein! In der Tugendlehre führte er hin und wieder selbst die Moral, wie sie nun einmal gelte, auf Punkte, wo jenes unbedingt nothwendige moralische Gesetz oder der kategorische Imperativ für sich allein machtlos wird und andere Gesetze eintreten müssen. Die ironische Art, mit welcher der Tugendlehrer Kant den moralischen Imperativ behandelte, beweist überdieß zu völliger Genüge, daß ihm nach den Grundsätzen seiner Kritik folgerichtig die wahre Sittlichkeit über die Schranken jenes unbedingten Sollens

hinauslag. Er hatte von den, auf Selbſtzwang der Vernunft durch die bloße Vorſtellung der Pflicht beruhenden, Tugendpflichten die Rechtspflichten als ſolche unterſchieden, zu denen ein äußerer Zwang moraliſch möglich ſei. Und nun ſehen wir ihn merkwürdiger Weiſe die caſuiſtiſche Frage aufwerfen: ob es nicht mit dem Wohl der Welt überhaupt beſſer ſtehen würde, wenn alle Moralität der Menſchen blos auf Rechtspflichten, jedoch mit der größten Gewiſſenhaftigkeit, eingeſchränkt würde. Es ſei nicht ſo leicht (fügt er hinzu) zu überſehen, welche Folgen dieß für die Glückſeligkeit der Menſchen haben dürfte, möge es auch in dieſem Falle an einer großen moraliſchen Zierde in der Welt, der Menſchenliebe, fehlen, die allerdings erfordert werde, um die Welt als ein ſchönes moraliſches Ganze in ihrer Vollkommenheit vorzuſtellen. Darum kann es uns ſchließlich auch nicht verwundern, wenn wir ſehen, wie Kant in ſeiner Schrift „zum ewigen Frieden" die Moral mit der Politik dadurch auszugleichen ſucht, daß er durch den natürlichen Zuſammenhang der menſchlichen Neigungen die allgemeine Ordnung der Vernunft und einen ſowohl ihr, als zugleich dem Rechte entſprechenden Zuſtand im Staate hervorgebracht wiſſen will. —

Schon ſeit der Herausgabe ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft hatte Kant gegen Reinhold brieflich geklagt, daß ſich mit ſeiner Geſundheit eine Revolution zugetragen habe, wodurch ſeine Fähigkeit zu Kopfarbeiten gelitten habe und ſeine Geiſtesthätigkeit oft durch Schläfrigkeit unterbrochen werde. Mit der angeſtrengten Ausarbeitung ſeiner Rechts- und Tugendlehre hatte er ſich im Winter auf 1797, in ſeinem drei und ſiebzigſten Lebensjahre, zu viel zugemuthet; eine bedeutende Erſchlaffung ſeines Geiſtes und eine unbezwingliche Ermattung ſeines Körpers war unmittelbare Folge davon, wovon er ſich nur ſehr allmählig und mühſam einigermaßen wieder erholen konnte. So konnte, dem Korporalſtock des kategoriſchen Imperativs gegenüber, ſchon Lichtenberg die Frage aufwerfen, ob nicht Manches von dem, was Kant in Rückſicht auf das Sittengeſetz lehrte, Folge des Alters ſein möchte, wo Leidenſchaften ihre Kraft verloren und

Vernunft allein noch übrig bleibt. Und in derſelben Meinung konnte Goethe, nach dem Erſcheinen der Kant'ſchen Tugendlehre, in einem Brief an Schiller das grämliche Anſehen der praktiſchen Philoſophie Kant's tadeln und ſagen, es ſei noch etwas an ihm, was Einen an einen Mönch erinnere, der ſich zwar ſein Kloſter geöffnet, aber die Spuren deſſelben nicht ganz habe vertilgen können.

Wir haben uns überzeugt, daß dieſer Tadel wohl die Ausführung der Tugendlehre, nicht aber die aus der Kritik der praktiſchen Vernunft ſich klar und ohne Mißverſtand ergebenden Grundſätze treffe, alſo nicht dem wahren, ſondern nur dem ängſtlich und altersſchwach gewordenen Kant zur Laſt falle. Noch im Jahre 1793, in der Vorrede zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," hob ihn der Flügelſchlag ſeines freien Denkens zu der kühnen und kräftigen Aeußerung empor: Die Moral bedarf zu ihrem eignen Behufe, ſo wohl was das Wollen, als was das Können betrifft, keineswegs der Religion, ſondern iſt ſich ſelbſt genug. Der Menſch bedarf keiner Zweckvorſtellungen, die der Willensbeſtimmung vorhergehen müßten; er bedarf weder der Idee eines andern Weſens über ihm, um ſeine Pflicht zu erfüllen, noch einer andern Triebfeder, als des Geſetzes ſelbſt, um ſie zu beobachten. Und wenn ſich gleichwohl ein ſolches Bedürfniß bei ihm findet, ſo iſt es des Menſchen eigne Schuld, und es kann demſelben alsdann auch durch Nichts anders abgeholfen werden, weil, was nicht aus ihm ſelbſt und ſeiner Freiheit entſpringt, keinen Erſatz für die mangelnde Moralität giebt. —

Wie ſchwer muß der Druck der landläufigen ſittlichen Begriffe ſeines Zeitalters auf ihm gelaſtet haben und wie kraftvoll in Wahrheit muß ſein Geiſt geweſen ſein, daß er ſolche Grundſätze ausſprechen und doch wieder die Wendung zur Religion nehmen konnte! Der achtundſechzigjährige Kant ſtieg am Abend ſeines Lebens, von der kritiſchen Rieſenarbeit ſeines Lebens ausruhend, zum populären Boden des gewöhnlichen Bewußtſeins herab, deſſen Einbildungen er mit ſo rückhaltloſer Kühnheit in ihr Nichts zurückgewieſen

hatte. Er erging ſich im Schlafrock und in Pantoffeln in den Fluren der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die er aber wohlweislich nicht mehr als kritiſche Vernunft bezeichnete. Er brachte mit Beiſeitſetzung ſeines eignen „Zweifelglaubens", den wir oben kennen lernten, in die überlieferten Dogmen und Anſchauungen des Chriſtenthums „mit kühler Höflichkeit" nach Möglichkeit einen, obwohl lediglich moraliſchen, dürftigen Sinn. Und ſelbſt hinter dem Schlafrock blickt der wahre Kant hervor, ſo daß auch dieſe exoteriſche Schrift Kant's für den Reinigungsprozeß der religiöſen Vorſtellungen innerhalb des theologiſchen Gebietes von größter pädagogiſcher Bedeutung geworden iſt. Ja, Kant hat gerade hierdurch, als der halbe Kant, für die Culturgeſchichte des deutſchen Geiſtes wenigſtens zunächſt noch umfaſſender und nachhaltiger gewirkt, als durch ſeine unſterbliche kritiſche Geiſtesthat ſelbſt.

In der Ordnung deſſen, was Kant begründet hat, ſteht zwiſchen der Natur- und der Moralphiloſophie die Philoſophie der Kunſt in der Mitte. Eine eigentliche Wiſſenſchaft der Kunſt giebt es zwar nach Kant's Anſicht nicht. Er begnügte ſich, in ſeiner Kritik der äſthetiſchen Urtheilskraft eine Theorie des Geſchmacks zu liefern. Aber nachdem er die Begriffe des Schönen und Erhabenen feſtgeſetzt hat, wendet er ſich auch zum Begriffe der Kunſt und zur Entwickelung dieſes Begriffs in den beſondern Künſten. In Wahrheit aber zeichnete Kant in dieſem Werke, ohne es ſelber zu beabſichtigen, die weſentlichen Grundlinien einer Wiſſenſchaft des Schönen und der Kunſt. Und den Gewinn dieſes neuen äſthetiſchen Prinzips nicht bloß begriffen, ſondern zugleich im Sinne Kant's weitergeführt zu haben, dieß war unſerm Schiller in ſeinen äſthetiſch-philoſophiſchen Abhandlungen vorbehalten. Kant ſtellte die Kunſt zwiſchen den Verſtand und den Willen in die Mitte. Indem er ſie unter den Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit ſtellt, knüpft er ſie an das Gefühl der Luſt und Unluſt im menſchlichen Gemüthe an. Sie gilt ihm als Hervorbringung des Schönen durch Verſinnlichung ſittlicher Ideen, und darum erblickt er

in der Entwickelung der letztern und in der Kultur des moraliſchen Gefühls die wahre Vorſchule zur Beurtheilung des Schönen oder der Theorie der Geſchmacks. Schiller bekannte ſchon ein Jahr nach dem Erſcheinen der Kritik der Urtheilskraft, durch deren neuen, lichtvollen und geiſtreichen Inhalt hingeriſſen worden zu ſein. Seit 1793 führte er, in ſeinen Abhandlungen über Anmuth und Würde, über das Erhabene (von ihm das Pathetiſche genannt) Gedanken der Kritik der Urtheilskraft weiter aus, gab nach den Grundſätzen derſelben in dem Aufſatz über naive und ſentimentaliſche Dichtung eine Poetik und ließ in ſeinen geiſt- und ſeelenvollen „philoſophiſchen Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts" durch das Aeſthetiſche die Sittlichkeit ſich zu ihrer Vollendung erheben, indem er zeigte, wie die ächte Schönheit zu ächter Sittlichkeit führe und wie es für die Reſultate des Denkens keinen andern Weg zum Willen und in das Leben gebe, als allein durch die ſelbſtthätige Bildungskraft.

IV.

In den Jahren 1781 bis 1797, zwiſchen ſeinem ſiebenundfünfzigſten und dreiundſiebzigſten Lebensjahre hatte Kant diejenigen ſeiner Lebenswerke veröffentlicht, an welche ſich die eigentlichen Wirkungen ſeines Geiſtes knüpften. Varnhagen von Enſe*) hat es als das eigenthümliche Schickſal der Kant'ſchen Philoſophie bezeichnet, daß ſie ſich nicht als das ſittliche Heil der Menſchheit habe legitimiren können. Wollten wir nun auch zugeben, ſie habe dies beabſichtigt und als bloße Philoſophie überhaupt auch nur beabſichtigen können, ſo hätte zur Erreichung eines ſolchen Erfolges vor Allem gehört, daß ihr eigentlicher Kern auch wirklich vollſtändig in die Wiſſenſchaft übergegangen und ihre Grundſätze in das allgemeine Bewußtſein eingedrungen wären. Dies iſt

*) Denkwürdigkeiten und vermiſchte Schriften. 4. Band (2. Auflage, 1843) S. 600 f.

aber bis jetzt, länger als fünfzig Jahre nach Kant's Tode, keineswegs geſchehen, weil die Wirkungen ſeiner Philoſophie noch lange nicht zu Ende ſind. Ueber hundert Jahre lang ruhte Spinoza's Philoſophie wie ein todter Schatz, ehe ſie ihren Lauf in der Geiſterwelt begann, und Kant war ein ungleich rieſigerer Geiſt, als jener. Und haben nicht Platon und Ariſtoteles Jahrhunderte nöthig gehabt, um die Wirkungen ihrer Philoſophie vollſtändig auszuleben? Iſt denn die neuweltliche Menſchheit ein ſo kurzlebiges Geſchlecht, daß man einen dem Stagiriten ſicherlich ebenbürtigen Denker, wie es Kant war, ſchon wenige Menſchenalter nach ſeinem leiblichen Tode auch geiſtig zu Grabe tragen könnte? Die nächſten Wirkungen, die von einem ſo hervorragenden Geiſte ausgehen, ſind nicht die einzigen, ja nicht einmal nothwendig die ächten und wahren. Sind es doch noch nicht zwanzig Jahre, daß die ſämmtlichen Werke Kant's unſerm Zeitalter vor Augen geführt worden, und wir möchten es nicht als bloßen Zufall anſehen, daß dies gleichzeitig doppelt geſchah, gleichwie eine Mahnung an die Zeit, ſich in die Lebensarbeit dieſes Rieſengeiſtes erſt recht gründlich zu vertiefen und unabläſſig nach dem Schatze zu graben, den er der Nachwelt übermacht hatte.

Die nächſten Wirkungen, die der noch lebende Kant durch ſeine Werke ausübte, waren oberflächlich, und es konnte nicht anders als ſo kommen, ſolange man über den Umſturz des Alten den Felſengrund überſah, auf welchem fußend der kritiſche Philoſoph durch Verneinung des Unhaltbaren erſt eine haltbare Erfahrungsphiloſophie aufzubauen ſich anſchicken konnte. Kant's Gegner zwar hatten ſehr bald an der Geiſtesthat deſſelben den rechten Punkt herausgefunden, der ihre eigne Schwäche gerade ins Herz traf. Aber die Aelteren unter den philoſophirenden Zeitgenoſſen waren durch das Waten im ſeichten Waſſer der Aufklärung und Popularphiloſophie damaliger Zeit eines Eindringens in die Tiefen des Denkens ſo ſehr entwöhnt daß ihnen für den Scharf- und Tiefſinn des Königsberger Kritikers meiſtens die rechte Empfänglichkeit fehlte, und der paniſche Schrecken, der ſie

über die wirklichen Ergebniſſe der Vernunftkritik erfaßte, trieb ſie über Hals und Kopf in das Heerlager des Glaubens. Für die große Mehrzahl war die Kritik der reinen Vernunft in Hieroglyphen geſchrieben, und Kant ſelbſt hatte es deshalb gebilligt, daß ſein Königsberger College Schulz den Inhalt des Werkes durch Erläuterungen dem Publikum zugänglicher zu machen ſuchte. Er glaubte, bei dieſem Geſchäft die Theologen durch die Bemerkung beruhigen zu müſſen, daß ſich ja die Kant'ſche Philoſophie in göttlichen Dingen aller Beſtimmungen enthalte und ſomit der Offenbarung freien Spielraum laſſe!

Eines ſolchen Wiegenliedes für ſchreiende Kinder bedurften freilich diejenigen nicht, welche in Kant's Werk wirklich eingedrungen waren und ein wahrhaftes Verſtändniß für die Leiſtung des kühnen Lotſen beſaßen. Es waren dies vorzugsweiſe jüngere Köpfe, bei denen das Vertrauen auf die Wahrheit die Geſpenſter des ängſtlichen Gemüthes glücklich verſcheuchte. Während die gläubige Welt erſchrocken vor den rauchenden Trümmern ſtand, unter welche der „Alleszermalmende" die jüdiſche Erbſchaft eines perſönlichen Gottes begraben hatte, rafften die Affen der Philoſophie, als Handlanger und Kärrner, mit geſchäftiger Emſigkeit Hut und Perücke mitſammt den Kleidungsſtücken zuſammen, welche der Alte vom Königsberge, wie er in Falk's „Taſchenbuch für Freunde des Scherzes und der Satyre" vom Jahre 1797 in einem Luftballon gen Himmel fahrend dargeſtellt wurde, als überflüſſigen Ballaſt von ſich geworfen hatte. Es waren dies die Kleinen von den Seinen, die den Meiſter in ſeiner wahrhaften Geſtalt nicht erkannten und, um doch etwas von ihm zu haben, ſeine Kleider unter ſich theilten. Den eigentlichen Sinn der ganzen Vernunftkritik zwiſchen den Zeilen zu leſen und in die ganze Tragweite ihrer Conſequenzen einzudringen, dazu waren ihre Augen zu blöde oder ihr Wille zu ſchwach. Sie hielten ſich an die leichtern Spiele ſeines Geiſtes, an die kleinen Aufſätze aus der Feder des großen Denkers, womit ſich die Monatsſchrift der Berliner Aufklärungsmänner ſchmückte, und weil der Alte ſo höflich und

gefällig war, ſich in ſeiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" zu den Bedürfniſſen des gemeinen Menſchenverſtandes herabzulaſſen, ſo hielten ſie ſich für berechtigt, ihn ſofort als Einen der Ihrigen anzuſehen.

In Wahrheit aber war es von dem bedächtigen Kritiker der reinen Vernunft als der Beruf des deutſchen Geiſtes begriffen worden, den Kampf der Aufklärung gegen den überlieferten romantiſchen Glaubensinhalt bis auf ſeine letzten und tiefſten Gründe auszufechten. Es galt ihm nicht bloß, den überſinnlichen Inhalt der alten romantiſchen Welt zu verneinen, ſondern das menſchliche Wiſſen und Handeln zugleich auf ſeinen wirklichen und wahren, der dieſſeitigen Erfahrungswelt angehörigen Gehalt zurückzuführen. Es galt ihm, der träumenden Welt den Staar zu ſtechen und die innere Halt- und Beſtandloſigkeit der überlieferten Ideenwelt des Ueberſinnlichen aufzuzeigen und darzuthun, daß der heilige überſinnliche Verſtand dem natürlichen irdiſchen Verſtande widerſtreite. Es galt ihm, den Menſchengeiſt der aufgehäuften todten Schätze einer vergangenen Traumwelt zu entledigen, ihn von den Feſſeln der Ueberlieferung und einer unheimlichen Schattenwelt durch die Macht der Prüfung und des Selbſtdenkens zu befreien, um ihm unter Verzichtleiſtung auf das Begreifen des Ueberſinnlichen den offenen, freien Blick in die wirkliche Welt der Natur, der Sitte und der Kunſtſchöpfung zu eröffnen.

Im Gebiete der deutſchen Dichtung haben ſich unſere klaſſiſchen Dichter Schiller und Göthe in dieſe große Aufgabe getheilt, welche der Königsberger Denker auf dem Marsfelde der philoſophiſchen Kritik zu löſen unternommen hatte. Eingedenk aber der alten Erfahrung, daß von jeher diejenigen gekreuzigt und verbrannt wurden, welche der Welt ihr Innerſtes offenbarten, haben ſie nur verſtohlen den Schleier zu heben und das Antlitz der Wahrheit aufzudecken gewagt. Aber auch ſo wurden ſie die Führer der Bewegung zu einer neuen Welt, in welcher nicht mehr wachend der Traum des Lebens geträumt, ſondern der Wirklichkeit ins offene, tageshelle Antlitz geſchaut werden ſollte. Das Mark

der Dichtungen Schiller's und Goethe's war nicht mehr die romantiſche Weltanſchauung der Vergangenheit, ſondern die friſche Naturkraft unſeres Volkes, die durch die Dichter der ſogenannten Sturm- und Drangperiode in der Poeſie und durch die kritiſche Philoſophie auf dem Gebiete des Denkens wieder erweckt worden war.

Wie kam es nun, daß dieſer einmal betretene Weg wieder verlaſſen wurde? daß ſich der Geiſt wieder in die Traumwelt ſeiner Vergangenheit verirrte? daß auf die kräftigen Beſtrebungen der Kant, Göthe und Schiller, auf das Zeitalter unſerer klaſſiſchen Philoſophie und Dichtung die Reaction der Romantik folgte, welche im Abfall von den Prinzipien der Kant'ſchen Kritik, mit deren Waffen, die Aufklärung ſelbſt bekämpfte und die Rückkehr zu dem einſchlug, was Kant niedergeriſſen hatte? Auf Revolutionen folgen auch im Reiche des Geiſtes Reactions- und Reſtaurationsverſuche, deren Bedeutung darin liegt, durch eine gründlichere Vertiefung und Selbſterkentniß des Geiſtes die Grundſätze der Umwälzung ſpäter um ſo ſicherer und mit bleibendem Gewinn durchzuführen. Dies iſt die Antwort auf jene Frage und der Schlüſſel zur Philoſophie der Romantik.

Der neuerdings ſehr geläufig gewordene Begriff der Romantik hat etwas Proteusartiges, das ſich jeder beſtimmten Faſſung zu entziehen ſcheint. Aber dies iſt gerade auch das Weſen der Sache ſelbſt. Freunde wie Gegner der Romantik haben ihren Begriff feſtzuſtellen geſucht und ſind auf verſchiedene Ergebniſſe gekommen, weil ſie die Wurzel der Erſcheinung ſelbſt nicht aufzufinden und die vom Luftſtrome des Zeitgeiſtes ſtürmiſch bewegten Wipfel des Baumes der Romantik nicht feſtzuhalten vermochten. Bald ſollte in der ſchwärmeriſch hingebenden Liebe zur Natur, bald im ahnungsvollen religiöſen Triebe des Gemüths, bald im ſehnſüchtigen Feſthalten an Sitte und Glauben der Vergangenheit, bald im Zuge des Herzens nach einem Fernen, Unbekannten und Jenſeitigen das Grundweſen der Romantik liegen. Und in der That iſt ſie dies Alles zuſammen, nur müſſen die verſchiedenen Seiten ihres Weſens auch aus

Einer Wurzel begriffen werden, um den proteusartigen Wechsel ihrer Gestalten begreifen zu können. Nicht als Stichwort der Parteien oder als nichtssagende Schimpfrede der Gegner, denen Romantik als „der zartere Ausdruck für Blödsinn" gilt; sondern als den begrifflichen Ausdruck für eine geschichtliche Lebensform der deutschen Geistesbewegung unsers Jahrhunderts fassen wir die Romantik. Sie erscheint uns als ein Januskopf mit doppeltem Antlitz, einem rückwärts nach der Vergangenheit und einem vorwärts nach der Zukunft gerichteten Gesicht. Und indem wir ihre Erscheinungen und Lebensäußerungen in ein geschlossenes Bild perspektivisch zusammenfassen, dessen bewegte Mitte die Gegegenwart ausmacht, bilden den Hintergrund die blauen Berge und dämmernden Gefilde der Vergangenheit mit ihren Feenschlössern und Zaubergärten, während aus den frischen grünen Auen des Vordergrundes der Blick in die Zukunft schweift, die in Gegenwart umgewandelt werden soll.

Wer vom Morgenhauche einer neuen Zeit angesteckt, mit den Hilfsmitteln einer neuen Bildung das Alte und Erstorbene in Literatur oder Kunst, Religion oder Wissenschaft, Leben oder Politik wieder aufzufrischen, auf dem veränderten Lebensboden einer neuen Zeit ein vergangenes Zeitalter wiederherzustellen sucht, heißt uns ein Romantiker. Nicht die ursprüngliche romantische Weltanschauung, in welcher eine Welt des Uebersinnlichen das Bewußtsein erfüllte, das noch durch keinen Zweifel erschüttert und noch durch keine Reflexion daraus vertrieben war, weil solche übersinnliche Welt bei der Unbekanntschaft mit dem Gesetze der sinnlichen als die allein wahre galt, — nicht diese vergangene Bildungsstufe selbst bezeichnet der Begriff der Romantik, wie er sich geschichtlich festgestellt hat, sondern deren bewußte und beabsichtigte Herstellung in einem Zeitalter, welches dem Inhalte jener vergangenen Geistesbildung innerlich entfremdet ist, gleichwohl aber dieselbe mit den Mitteln der Reflexion zu erneuern, d. h. auf äußerliche Weise mit dem unmittelbaren Bewußtsein der Gegenwart zu verknüpfen sucht.

Die Weltanſchauung und Geiſtesbildung des germaniſch-chriſtlichen Mittelalters war romantiſch; aber die Kirchenväter und Scholaſtiker des Mittelalters, die Myſtiker und Reformatoren, welche dieſe Weltanſchauung als das Pathos ihres Herzens und als den Inhalt ihres Denkens in ſich trugen und wiſſenſchaftlich vertraten, waren keine Romantiker. Dagegen wurden durch die neuerwachte Naturforſchung und durch die freigeiſtige Bewegung der Aufklärung des ſiebenzehnten und achtzehnten Jahrhunderts, ſowie durch die Rückkehr zur Natur in der Poeſie die Feſſeln der überlieferten Weltanſchauung gebrochen, und durch die kritiſche Philoſophie, als den Abſchluß dieſer Geiſtesbewegung, wurde die Aufklärung auf ihre letzten Gründe im Denken der Erfahrung zurückgeführt. Der Geiſt wurde ſeines fremden Inhaltes entledigt, damit die überſinnliche Ideenwelt als des Geiſtes eigne Schöpfung begriffen werden konnte. Damit war die romantiſche Weltanſchauung zertrümmert. Das Gemüth, das ſeine Bedürfniſſe nicht zu Verſtande zu bringen wußte, und eine Phantaſie, welche den Zügel des Verſtandes als ihrer unwürdig verſchmähte, ſuchten nun dem kritiſch aufgelöſten überſchwänglichen Inhalte der vergangenen Weltanſchauung im neuweltlichen Bewußtſein von Neuem einen Halt zu verſchaffen und den alten Ballaſt in modiſchem Gewande wieder in die verſchiedenen Gebiete des Geiſteslebens und der Wiſſenſchaft einzuführen.

Die Geburtszeit dieſer Geiſtesrichtung fällt mit der merkwürdigen religionsgeſchichtlichen Wendung zuſammen, welche in Frankreich durch den erſten Verlauf der Revolution hervorgerufen worden war. Während in Frankreich das abgeſchaffte Chriſtenthum wieder eingeführt wurde, begann im Lande der Denker und Träumer die Romantik ihren Flug. Und die Stätte, wo dieſe Tochter des neuen Zeitgeiſtes zuerſt ihre Schwingen übte, war das Gebiet der Poeſie und Literatur. Tieck, Novalis und die Gebrüder Schlegel bildeten mit ihren Anhängern den engern Kreis einer Schule oder Secte, über deren Grenzen hinaus ſich dieſe Geiſtesrichtung ſchnell über andere Geiſtes- und

Lebensgebiete ausbreitete und insbeſondere innerhalb der Philoſophie an eben demſelben Orte, wo damals jene Gründer der romantiſchen Schule lebten und wirkten, in Jena, Fichte und Schelling in ihren Kreis bannte.

Die ſatyriſch-empfindſame Reiſe zum guten Geſchmack, die Tieck in ſeinen Dichtungen begann, verbreitete die Lauge muthwilligen Spottes über die Trivialität der ſteifen, altklugen Aufklärung eines Zeitalters, welches noch nicht gelernt hatte, aus den Dichtungen Leſſing's, Goethe's und Schiller's den gediegenen, ächt menſchlichen Lebensinhalt mit vollen Zügen zu ſchöpfen. Die philanthropiſchen Erzieher des Aufklärungszeitalters hatten ſtatt der Ammenmährchen moraliſche Erzählungen in die Kinderſtube verpflanzt. Statt dieſer wurden jetzt wiederum Mährchen als das Lebensbrot der Kindheit bezeichnet, und Tieck's Genofeva, der gehörnte Siegfried, die Geſchichte der ſieben Haymonskinder und der Magelone wurden bei den Müttern eingeführt. Die Phantaſie machte gegen die nüchterne Verſtändigkeit ihre Rechte geltend; Begeiſterung und Schwelgen des Gemüths im Ueberſchwänglichen wurden auf den Thron erhoben. Man hielt der gar zu nüchtern gewordenen Zeit das Vorbild einer andern Zeit vor Augen, in welcher das durch die Brille der verklärenden Phantaſie betrachtete Leben durchweg poetiſch geweſen ſei: das Mittelalter. Als eine wunderbare Zeit erſchien den Romantikern dieſes Mittelalter, wo (wie Görres ſagte) die Erde noch liebeswarm und lebenstrunken aufglühte, die Völker noch kräftige junge Stämme waren, noch nichts Welkes, nichts Kränkelndes, Alles ſaftig, friſch und voll, alle Pulſe rege ſchlagend, alle Quellen raſch aufſprudelnd, wo ein ahnend Sehnen in dem Gemüthe aller Dinge und ein freudig ſinnend Verlangen in allem Irdiſchen geweſen, ein großer Erdenfrühling über den Welttheil ausgebreitet war. Mit dem überſchwänglichen Geiſte ſolcher Poeſie dachte der Verfaſſer des „Heinrich von Oſterdingen" alle Stände und Verhältniſſe des Lebens zu durchſchreiten und die nüchterne Welt zu erobern, damit ſie wiederum das Nächſte und Gewöhnliche als ein Wunder und, was für die

gewöhnlichen Menschen ein Fremdes, Uebernatürliches und Unbegreifliches sei, als ihre wahre und liebe Heimath betrachte. Von solchen Ideen durchdrungen, konnte Novalis Goethe's Genius des Materialismus und des Verraths der Kunst an die gemeine Wirklichkeit beschuldigen. An die Stelle des Aufklärungsdunkels, der sich bis dahin breit gemacht hatte, setzte Friedrich Schlegel den Geniedünkel und die „göttliche Grobheit." Die alte strenge Verstandesmoral mit dem Schulstock des kategorischen Imperativs wurde als steife Sittenzierere verachtet und die Rechte der Sinne als ein neues Evangelium der Moral verkündigt. Die von der Zucht des Verstandes befreite Phantasie stellte sich auf sich selbst und behandelte in souveräner Machtfülle Alles, was ihre Ansprüche beschränkend sich ihr in den Weg stellen wollte, mit übermüthigen Fußtritten. Die phantastische Willkür des sich selbst Gesetze gebenden Ich führte zu vornehm ausschließender Verachtung der Wirklichkeit und ihrer Rechte.

Erklärlich ist allerdings diese Wendung, welche die Romantik in ihrem ersten revolutionären Stadium nahm, aus dem vorwaltend verneinenden Charakter der Aufklärung und der kritischen Philosophie, welcher unausbleiblich nach einem positiven Ersatz hindrängte. Auf einen solchen hatte aber die kritische Philosophie deutlich genug, als im Gebiete der Erfahrung gelegen, hingewiesen. In der ersten Bestürzung des an geträumten übersinnlichen Schätzen erlittenen Verlustes übersah man diesen verheißenen Schatz wahrer Güter oder schätzte ihn im Uebermuthe der Verwöhnung zu gering, um sich dabei befriedigen zu können. Das erste Gefühl des Verlustes erweckte eine stürmische Sehnsucht nach den Zeiten, da die Glaubensfülle dieser übersinnlichen Welt die noch zweifelfreien Gemüther ungetheilt befriedigte. Jetzt trieb das Gefühl der Leere und des Mangels die rathlosen Gemüther über Hals und Kopf zu dem überlieferten Vorrath an übersinnlichen Ideen zurück, den die Vergangenheit besessen hatte. Im Gefühle seiner Vereinsamung flüchtete sich der Geist in das Gebiet der Phantasie, die im regellosen Spiele der Vor-

ſtellungen mühelos Wirklichkeiten vorzaubert, die der Verſtand an der Hand der Erfahrung nicht findet.

Die wirkliche Aufgabe wäre geweſen, nach Ueberwindung aller Schatten und Träume der denkentfeſſelten Einbildungskraft und alles täuſchenden überſinnlichen Scheines die beſonnene Arbeit des Denkens, Forſchens und ſchöpferiſchen Bildens im Felde möglicher Erfahrung zu übernehmen, um aus dem harten Kieſel der Wirklichkeit das Feuer der Erkenntniß zu ſchlagen, die Geſetze der gegebenen Welt zu erforſchen, die Wirklichkeit der Natur und des lebendigen Menſchengeiſtes zu begreifen. Noch war der Ernſt dieſer Aufgabe zu mühevoll für ein mattes und unthatkräftiges Zeitalter, das empfangen wollte, ohne arbeiten zu müſſen. Nur eine kleine Schaar erleſener Geiſter erfaßte ſogleich, was Noth that, und arbeitete in geräuſchloſer Stille, dem ſchmeichelnden Beifall der Menge entſagend, im Schachte des zugleich Natur und Menſchenwelt umſpannenden Erfahrungsfeldes, um das Erz zu gewinnen, das ernſte Denker zu wirklicher Erkenntniß verarbeiten zu können hoffen durften.

Die trüben, politiſchen Verhältniſſe der Zeit, welche auf die erſte revolutionäre Epoche der Romantik folgte, die ſchmachvolle Erniedrigung unſers Vaterlandes im Anfange dieſes Jahrhunderts trieb die von der Phantaſie beherrſchten Gemüther aus der lebendigen, thätigen Gegenwart und von den unerquicklichen heimiſchen Dingen hinweg, zu empfindſamer Flucht vor den Mächten des wirklichen Lebens. Der in der Gegenwart unbefriedigte Geiſt ſchickte ſich zu einem großen Kreuzzuge in eine fremde, vergangene Welt an, welcher zu einer umgekehrten Odyſſee nach einer Heimath wurde, deren Bild man in der Vergangenheit ſuchte. Statt die Vergangenheit mit hingebender Liebe, aber zugleich mit dem eindringenden kritiſchen Blicke des Verſtandes als die Vorſtufe für das Leben und die Bildung der Gegenwart zu begreifen, begnügte ſich das trübe Gemüth und die überſchwängliche Phantaſie der Romantik damit, die Vergangenheit im falſchen Lichte des Ideales anzuſchauen, das ſie zur Befriedigung der in der Gegenwart empfundenen Leere er-

ſehnte und phantaſtiſch wiederherzuſtellen verlangte. Aber auch in dieſem unklaren und unerquicklichen Beginnen lag doch inſofern ein Verdienſt für den Fortſchritt des Geiſtes, daß auf ſolche Weiſe wenigſtens der Weg betreten wurde, auf welchem in der Folge ein wirkliches Begreifen der Geſchichte erſtrebt und damit eine eigentliche Geſchichtswiſſenſchaft begründet werden konnte.

Vorerſt aber durchſpähte der rückwärts gewandte Blick der Romantik die Religionen aller Zeiten und Völker. Die Geſchichtsbetrachtung wandte der Gegenwart und der Neuzeit den Rücken und vergrub ſich in die Urgeſchichte der Völker, um (wie der romantiſche Theologe Schleiermacher ſehr bezeichnend ſagt) die todten Schlacken alter Religion von Neuem zu beleben und alle Religionen aus ihren Gräbern zu wecken durch das heilige Feuer der Dichtung. So wurde die Mythologie, als eine Symbolik der Ideen des Ueberſinnlichen, aus dem Schutte des Alterthums hervorgeholt, um zum Mittelpunkte der Poeſie und Kunſt erhoben zu werden. Durch ſeinen Freund Novalis in Jena von der Kant'ſchen Kritik zur Romantik bekehrt, wurde Friedrich Creuzer der Vater der romantiſchen Mythologie und Symbolik der alten Welt, in welcher Görres mit maßlos ausſchweifender Phantaſie das ewige Räthſel aller Zeiten und die Jugend der Geſchichte zu deuten unternahm. Die „uralt heiligen Lieder am Ganges" wachten wieder auf, wo man die Jugendzeit des Menſchengeſchlechts und das Urvolk mitſammt der Urreligion aller Völker ſuchte. Auch die vaterländiſche Urzeit, die Lieder der Edda, die alten deutſchen Volksbücher und die Schriften wunderlicher tiefſinniger Myſtiker wurden von den Romantikern hervorgeholt aus dem Staube der Bibliotheken, um als Lebensbrot für den Heißhunger der Phantaſie lange vorher ſchon zu dienen, ehe eine wiſſenſchaftliche kritiſche Alterthumsforſchung dieſe Schätze als geſchichtliche Geiſtesdenkmäler der Vergangenheit zu begreifen unternahm.

Durch die alten Myſtiker wurde die Romantik zur Natur geführt. Für den nach der Seite der Gegenwart des wirklichen Lebens verlornen Schwerpunkt ſuchte die Romantik

dadurch einen Erſatz zu gewinnen, daß ſie ſich der friſchen Weide der Natur zuwandte und auch hier, in ihrem zwar phantaſtiſchen Gebahren, gleichwohl ebenfalls einen richtigen Inſtinkt für das Erfahrungsziel einer künftigen ernſten Geiſtesarbeit verrieth. Aber das Verfahren der Romantik war mühelos, und ihre Arbeit war nicht mit dem Schweiße des Lernens und Forſchens erkauft. Man ſchwärmte über die Natur an der Hand überſinnlicher Ideen, mit deren Hülfe man den großen Iſisſchleier zu heben hoffte. Und was ſchaute man dahinter? Novalis hat es entdeckt: nichts Anderes, als das eigne Ich. Man wollte die Natur als Ganzes in Einer Anſchauung darſtellen, wo Erfahrung nur einzelne Seiten wahrnahm, und man iſolirte letztere und geſtaltete ſie ſymboliſirend zu beſondern Kräften und Ideen aus, wo die Erfahrung nur Beziehungen und Wechſelwirkungen kannte. Man trug ſein Ich in die Natur hinein und träumte von einer Seele der Natur, und empfand mit dem romantiſchen Dichter des „Hyperion" die Wonne, dem herrlichen geheimen Geiſt der Welt ſich in die Arme zu werfen und in ſeine Tiefe ſich wie in einen bodenloſen Ocean hinabzutauchen. Man ſchuf ſich die Natur mit der Phantaſie und nannte dies „über die Natur philoſophiren."

Ueber ſolches Verfahren hatte die Kantſche Kritik als ein ganz und gar unſtatthaftes und unfruchtbares den Stab gebrochen. Aber die romantiſche Reaction gegen die großen Grundſätze dieſer Kritik nahm es wieder auf; denn es war vornehm und bequem, mit intellektueller Anſchauung die Lücken der Erfahrung zu überfliegen. Statt den von Kant in die Welt gebrachten Grundſatz bloßer Erfahrungserkenntniß rückſichtslos und folgerichtig im Gebiete des Forſchens durchzuführen, ſtellte man ſich unter die Fahne eben der Hypotheſen und Ideen, welche Kant als Gebilde der Phantaſie aus dem Gebiete wirklicher Erkenntniß ausgewieſen hatte. Die philoſophiſche Romantik übernahm es, mit den Mitteln der denkentfeſſelten Phantaſie wenigſtens den Schein des Denkens zu retten. Der von Kant vorwärts gethane Schritt wurde wieder rückwärts gethan, die

Phantaſie wurde wieder von der Zucht des Verſtandes befreit, unter deren ſtrenge Controlle ſie Kant geſtellt hatte; ſo verlor ſie ſich von Neuem in das nebelhafte Feld des Ueberſchwänglichen, aus welchem ſie der Denker vom Königsberge kaum ausgetrieben hatte. Die Ideen des Ueberſinnlichen, welche dieſer als Gebilde der die Erfahrung überſteigenden Einbildungskraft aufgezeigt hatte, denen keine gegebene Wirklichkeit entſpreche, wurden in den von der Erfahrung leer gelaſſenen Raum wieder eingeſetzt, aber nicht in ihrer alten maſſiven Geſtalt, ſondern modiſch mit Neuem „verquickt."

Das Denken wandte ſich auf die Lebensgebiete der Erfahrung, aber es war gleichwohl von der wirklichen Geiſtesarbeit der Erfahrung abgewandt und blieb leer; ſo nahm es aus dem luftigen Reiche der Einbildungskraft das Füllſel, und das Philoſophiren wurde ein Bilddenken der Phantaſie, phantaſtiſches, viſionäres Denken, das in der Taufe den Namen intellektuelle Anſchauung erhielt. Und ſo konnte der alte Kant ſchon im Jahre 1796 „über den neuerdings in der Philoſophie erhobenen vornehmen Ton" Klage führen, wonach man auf den in Begriffen denkenden Verſtand mit Verachtung herabſehe und eine beſondere, der Menſchheit neue Offenbarung oder Erleuchtung als Ahnung des Ueberſinnlichen unter dem Namen der intellektuellen Anſchauung in die Philoſophie einzuführen trachte, wodurch man den Gegenſtand unmittelbar und auf einmal erfaſſen und als bevorzugter Günſtling der Natur geniemäßig durch einen einzigen Blick leiſten zu können meine, was doch lediglich Fleiß und Nachdenken und ernſte Arbeit der Selbſterkenntniß vermöchten.

Fichte und Schelling wurden die Urheber dieſes „neuen vornehmen Tones" in der Philoſophie, die Begründer der beginnenden Reaction gegen die kritiſchen Erfahrungsgrundſätze der Kant'ſchen Philoſophie, die Väter der Philoſophie der Romantik. Auch Fichte? Allerdings auch er; bei ihm gingen die Keime der philoſophiſchen Romantik auf, und Schelling hat dieſelben ausgebrütet. Sie nannten ihr Philoſophiren: die Kant'ſche Philoſophie fortbilden. Wir

nennen es: den ganzen Gewinn ſeiner Kritik preisgeben und hinter Kant zurück in einen neuen Dogmatismus verfallen.

Fichte begann in vermeſſener Siegesgewißheit mit übermüthigem Selbſtgefühle, das ſich zur ſouveränen Ironie gegen alles Gegebene ſteigerte und ſogar den Willen des Menſchen durch phantaſtiſche Steigerung von ſeinen Naturbedingungen loslöſte. In dieſem Allem iſt er der ebenbürtige Genoſſe der romantiſchen Genie's, die gleichzeitig mit Fichte in dem ſtillen Saal-Athen ihr Weſen trieben. Und Schelling war ſein würdiger Nachfolger, indem er die Einbildungskraft, die ſchon bei Fichte als alle Schranken überfliegende Willkür ſich geberdete, vollends von ihren Naturbedingungen befreite und den äſthetiſchen Maßſtab ächtromantiſch als Herrn über den ſittlichen erhob.

Die Epochen, welche die Philoſophie der Romantik in dem Zeitraume der zwei Menſchenalter, die Schelling als ihr Apoſtel durchlebte, durchlaufen hat, ſind auch die Epochen des Schelling'ſchen Philoſophirens ſelbſt. Und beide entſprachen der allgemeinen Phyſiognomie des ganzen Zeitalters. Auf den Sturm der Revolution folgte deren Kritik durch die ſteigende Macht des Kaiſerreiches. Auf Napoleon's Sturz folgten die Verſuche zur Wiederherſtellung des Alten. Die aus den Freiheitskriegen und der Idee der heiligen Allianz ſtammende politiſche Romantik iſt nichts Anderes, als der Enthuſiasmus der germaniſchen Alterthümelei im Bunde mit der politiſchen Reaction. Auf den kurzen Lichtblick der Julirevolution und der durch ſie hervorgerufenen vorübergehenden Erſchütterung der Staaten folgte ein Rückſchlag des freien Geiſtes in den Beſtrebungen der jüngeren Hegel'ſchen Schule und der Lichtfreunde, die ſich zuletzt gegen die Romantik auf dem Throne wandten.

Dieſe öffentlich-politiſche Richtung des Zeitgeiſtes fand ihren Gedankenhintergrund in der philoſophiſchen Romantik. Der Abfall von den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie trat zuerſt, in der revolutionären Phaſe, als leiſes Ahnen und Vernehmen des Gefühls bei Jacobi, dann als ſtolzer

Terrorismus des leeren ſchwindelnden Ich bei Fichte und als Enthuſiasmus der intellectuellen Anſchauung, die das Unbedingte pantheiſtiſch als Seele der Welt erſchaut, bei Schelling auf. Und wie ſich ſelbſt bei Göthe in den weiten Rahmen ſeiner Fauſtiade im Verlaufe der Zeit nach und nach der Spuk der Romantik poetiſch einwob, ſo berühren und ſpiegeln ſich in Schelling alle fortſchreitenden Wandelungen und Wendungen des romantiſchen Zeitgeiſtes, in Schelling, der ſelbſt in der erſten jugendlichen Erregung ſeines Geiſtes einen „Trunk aus der Quelle Kant's" gethan hatte. Als während des raſchen Steigens der Napoleon'ſchen Macht alle Blicke erwartungsvoll auf den politiſchen Schauplatz gerichtet waren, vereinigte ſich in der reaktionären Phaſe der Romantik mit dem Enthuſiasmus der Kunſtanſchauung die Reflexion zur Umkehr in den Hafen des Theismus. Die kritiſchen Stimmen ſolcher Denker, welche von einer gründlicheren Erforſchung des menſchlichen Weſens ausgehend, länger als ein Menſchenalter gegen den reißenden Strom des Zeitgeiſtes ſchwammen, verhallten ungehört im Getoſe der romantiſch aufſchäumenden Wogen. Während die politiſche Reſtauration dem Beſtehenden die Idee des romantiſchen Staates einzuimpfen bemüht war, vollendete ſich in der Reſtaurationsphaſe der Romantik die wiederhergeſtellte Theologie durch Verſchmelzung mit dem Pantheismus zur Geſtalt einer neuen Theoſophie nach dem Vorbilde Jakob Böhme's, um endlich im Bunde mit der Romantik auf dem Throne, in einer förmlichen Offenbarungsphiloſophie, die dogmatiſch-ſpeculative Träumerei zu einem letzten Rettungsverſuche der alten Weltanſchauung zu ſteigern. Damit hat die Philoſophie aufgehört, Philoſophie zu ſein, und iſt zur Scholaſtik und Sophiſtik, d. h. zur Scheinphiloſophie herabgeſunken.

V.

Schelling hat in der Geſchichte ſeines Philoſophirens alle verſchiedenen Phaſen durchgemacht, welche die Philoſophie der Romantik, als die Philoſophie des Abfalls von den

Kant'schen Prinzipien einer möglichen Erfahrungsphilosophie, durchlief. Sie ist in ihm recht eigentlich eine persönliche geschichtliche Gestalt geworden. Darin liegt seine geschichtliche Bedeutung. Alle bedeutende Namen, welche sich an der philosophischen Geistesarbeit unseres Jahrhunderts betheiligten, haben zu Schelling in irgend einer bestimmten, sei es freundlichen, sei es gegnerischen Beziehung gestanden. Meist war diese Beziehung eine persönliche, selten eine bloß literarische. Und mit einziger Ausnahme derjenigen unter seinen Gegnern, welche an Kant's unsterblichen Leistungen sich über die Aufgabe der Philosophie orientirten und als Gegner der philosophischen Romantik gegen den Wind und Strom des Zeitalters ankämpften, — wie Fries, Schopenhauer, Herbart und Beneke — schienen alle übrige hervorragende Denker seit Kant willig oder unwillig nur aufgetreten zu sein, um zuletzt noch den Triumphwagen Schelling's zu schmücken, als dieser in hohem Alter noch einmal den Hippogryphen sattelte, um aus dem legendenträumenden München nach dem neuromantischen Berlin zu ziehen, wo man dem philosophischen Messias Palmen streute und Hosianna rief. Aber wie bald war dieser dort lebendigtodt begraben, ehe noch seine sterbliche Hülle die irdische Scholle deckte! Und von seiner Auferstehung hat bis jetzt so wenig verlautet, daß noch viel weniger die neue Johanneskirche des heiligen Geistes, die er verkündigte, ihre Pfingstfeier begehen konnte. Nur der Leichengeruch, den die letzte Gestalt seiner Speculation ringsum verbreitete, wäre nahe daran gewesen, die philosophische Luft der letzten Vergangenheit zu verpesten, wenn nicht aus dem ewig jungen Schooße der Naturwissenschaften der philosophische Geist seine Wiedergeburt zu feiern ernstlichste Anstalten gemacht hätte.

War nun Schelling gleich keine Erscheinung ersten Ranges in der Geschichte der deutschen Philosophie, so besaß doch sein Wesen Zähigkeit genug, um unter der Gunst äußerer Umstände, durch bewußtes und absichtsvolles Anbequemen an Vorgefundenes oder durch Autorität und Ueberlieferung Gegebenes, sowie durch elastische Willfährigkeit

gegen Machthaber die blendenden Erfolge seines ersten jugendlichen Auftretens künstlich zu einer Bedeutung fortzuspinnen, deren Schein auch Solche täuschen mochte, die seinen Tendenzen innerlich fremd blieben. Schelling besaß eine ungewöhnliche Gabe der Empfänglichkeit und Aneignungsfähigkeit für fremde Leistungen. Er verstand es eben so gut, sich von Platon, wie von Spinoza und Leibniz, von Bruno wie von Jacob Böhme, um von gleichzeitig auftretenden Systemen, die auf ihn einwirkten, ganz abzusehen, gerade dasjenige anzueignen, was für die Entwickelung der Ideen, die ihn gerade erfüllten, förderlich war. Ohne sich Zeit zu nehmen, in die Eigenthümlichkeit fremder Systeme völlig einzudringen, hielt er sich nur an den oberflächlichen Gesammteindruck, den sie auf ihn machten, und gab den fremden Ansichten durch seine Gesichtspunkte ein scheinbar neues Gepräge. Lud er auf diesem Wege den Vorwurf der Undankbarkeit gegen Vorgänger auf sich, an die er sich anlehnte; so war er in der Wahrung seiner eigenen Ansprüche um so eifersüchtiger und ließ sich dabei zu einer Polemik fortreißen, die den wissenschaftlichen Ernst ebenso sehr, wie die sittliche Haltung verleugnete. Er glaubte mit geistreichen Ansichten und glänzenden Einfällen auszureichen, wo allein eingehende Untersuchungen fördern konnten. Von der sorgfältigen und nach allen Seiten gewissenhaft abwägenden und umsichtig abgrenzenden Genauigkeit des Kant'schen Verfahrens besaß Schelling keine Spur. Bunt und wild schaltet er mit Begriffen nur nach der Regel der Willkür, welche die maßlose Einbildungskraft darbietet. Es war ihm nicht gegeben, in geordnetem folgerichtigen Fortgange des Denkens dem Gegenstande sich hinzugeben, sondern er geht ganz in der Weise der Phantasie stets nur sprungweis vorwärts und schweift von der Sache immer wieder auf fern und nebenliegende Gegenstände ab. Hand in Hand geht damit die vornehme, stets dreistzuversichtliche, unfehlbare Weise, welche Zweifel und Widersprüche entweder mit Machtworten beschwichtigt oder an den Schwierigkeiten künstelt, um sie in ein möglichst ungewöhnliches und glänzendes Licht zu setzen und mit dem

Scheine eines Wunderbaren und Geheimnißvollen zu umhüllen, das aber doch, wie mit Offenbarungen vom Dreifuße der Pythia, zu lösen und zu ergründen er selber der Mann sei. Und wer sich ja zu der vornehmen Höhe seines Prophetenthums der intellectuellen Anschauung nicht zu erheben im Stande oder nicht gewillt zeigte, ward als unheiliger Pöbel und träges Vieh mit höhnischer Verachtung behandelt.

Schellings Philosophiren ist nichts weniger gewesen, als eine Philosophie aus Einem Gusse. Ein in sich gegliedertes und geschlossenes Gebäude des Wissens hat er niemals zu Stande gebracht. Mit der heiteren Krankheit eines hochgespannten Selbstgefühls stürzte er sich in tumultuarischer Unruhe in immer neue Wendungen der Speculation und forderte oder verhieß, was er doch bei keinem seiner nächsten Schritte wirklich leistete. Es war dieß ganz die Weise junger Denker, die der Kritiker der reinen Vernunft schon im Jahre 1783 mit den Worten tadelte: Pläne machen ist meistens eine üppige, prahlerische Geistesbeschäftigung, wodurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, oder tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo es zu finden ist.

Diese Schelling'sche Weise der philosophischen Schriftstellerei entspricht völlig der romantischen Ironie, die ein charakteristisches Kennzeichen der romantischen Schule ist und sich in dem Bestreben beurkundet, das kaum Hervorgebrachte wieder aufzulösen und von früher eingenommenen Standpunkten sich immer wieder zu befreien, ohne daß doch dieses fortwährende Weitereilen ein wirkliches Emporstreben zu neuen Erkenntnissen auf dem festen Grunde neuer Erfahrungen wäre.

Daß Schelling's Philosophiren niemals abgeschlossen war, sondern unter den Bildungseinflüssen der Zeit und der Mitstrebenden stets der Ergänzung offen blieb, könnte als ein Vorzug erscheinen, wenn nur wenigstens zuletzt, als der Erwerb eines sechzigjährigen philosophischen Lebens, vom

Baume ſeiner Erkenntniß eine reiſe Frucht der Gegenwart in den Schooß gefallen wäre. Aber die einzige, wenigſtens in der Form ausgereifte Frucht, auf welche Schelling dreißig Jahre die Mitlebenden hatte warten laſſen, und die endlich ſein Nachlaß zu Markte brachte, ſeine Philoſophie der Mythologie und Offenbarung, iſt im Sinne Kant's eine Frucht der faulen Vernunft. Mochte nun aber ſeine Philoſophie kein Ganzes ſein im Sinne eines innerlich zuſammenhängenden und geſchloſſenen Gedankengebäudes; ſo könnte es ihm doch wohl zum Ruhme angerechnet werden, daß die aufeinanderfolgenden Stufen und Wandelungen ſeines Philoſophirens wenigſtens ein geſchichtliches Ganze in dem Sinne bildeten, daß ſich darin ein abgeſchloſſenes Stück der vergangenen Zeitgeſchichte unſerer philoſophiſchen Geiſtesentwickelung ſeit den Tagen Kant's ſpiegelte? Wenn nur nicht der Schatten auch dieſes Ruhmes ſich als ein zweideutiger erwieſe, ſobald der in die Wagſchale fallende Inhalt dieſer philoſophiſchen Wandelungen an dem Maßſtabe der philoſophiſchen Kritik gemeſſen wird! Denn diejenige Seite des Zeitgeiſtes, deren Zuge ſich Schelling widerſtandlos hingab, war nicht die Sonne der neuaufgehenden Geiſteswelt, ſondern der untergehende Stern einer vergangenen Weltanſicht, deren wiſſenſchaftlicher Ueberwindung die große Lebensarbeit Kant's gegolten hatte. Durch den Verſuch, das kritiſch Vernichtete dogmatiſch wiederherzuſtellen, im Dienſte dieſes vergangenen Geiſtes ſtehend, hörte Schelling auf, Philoſoph zu ſein und wurde zum Verräther an der Philoſophie. Er war, mit Einem Worte, der Philoſoph der Romantik par excellence.

Schon im erſten philoſophiſchen Stadium, da er an Fichte ſich anlehnend die Kant'ſche Philoſophie fortzubilden gemeint war, zeigen ſich die Keime des Abfalls von derſelben zum Dogmatismus. In ſeinem zweiten, naturphiloſophiſchen Stadium verhüllt ſich dieſer Abfall von der kritiſchen Philoſophie in dem Enthuſiasmus der intellectuellen Anſchauung des Abſoluten, welche nichts anderes als ein

hinter der Wolkenhülle der Phantaſie verſteckter Rückfall zu Spinoza's Dogmatismus iſt. Im dritten Aufzug des Schelling'ſchen Drama's wendet ſich der ſpeculative Romantiker vom Pantheismus zum Theismus hin, da es galt, in dem katholiſchen München feſten Fuß zu faſſen. Dort wurde der romantiſche Theiſt, unter Franz von Baader's geiſtigem Einfluſſe, an der Hand Jacob Böhme's, zum phantaſtiſchen Theoſophen, um endlich in der Offenbarungsphiloſophie die vollendete dogmatiſche Träumerei als fünften Act des Drama's aufzuführen.

Mit philoſophiſcher Deutung der Mythen hatte der junge Tübinger Student ſeine Laufbahn als Schriftſteller begonnen. Philoſophiſche Mythen dichtete ſeine Phantaſie unter den Einflüſſen der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, des Spinozismus und der Böhme'ſchen Myſtik. Mit heidniſcher Mythendeutung beſchäftigte ſich der Münchener Akademiker, und mit chriſtlicher Mythologie ſchloß er ſeine öffentliche Wirkſamkeit. Mythenbildende Phantaſie blieb ſein Denken durch alle Stadien ſeines Philoſophirens hindurch. So mag es uns nicht Wunder nehmen, wenn unter den Mythen des Alterthums uns eine Geſtalt begegnet, die ein treues Bild von Schelling's Weſen und ſpeculativer Laufbahn darſtellt. Als ein ächter Proteus nämlich erſcheint der philoſophiſche Romantiker, der die Kunſt beſaß, ſich in immer neue Geſtalten zu verwandeln, ohne daß er zuletzt, zur Beſchämung aller Gegner, ſeine proteiſche Geſtalt in die Geſtalt der Freiheit zurückzuwandeln vermocht hätte.

Weſſen der romantiſche Zeitgeiſt bedurfte zur Heimkehr in den Hafen des Theismus und der Offenbarung, das war dem untrüglichen ſpeculativen Kopfe nicht verborgen. Darum konnte er, aus der Kiesebene Münchens in den Berliner Sand verſetzt, mit dem Orakelſpruche auf die Bühne treten, daß er durch ſeine lange zurückgehaltene Geheimlehre nun endlich eine gänzliche Revolution in der Philoſophie bewirken wolle. Die Geheimlehre des „philoſophiſchen Caglioſtro" iſt endlich enthüllt worden, aber die Revolution der Philoſophie

blieb aus. Welche Bewandtniß es mit jener hat, wird aus ihrer Darſtellung offenbar werden, wenn wir in unſerer geſchichtlichen Entwickelung auch über das Jahr 1848, das der Greis Schelling, wie der Jüngling das Jahr 1789 erlebte, bis zu den letztvergangenen Jahren ſeines Lebens gelangt ſein werden, wo auf den flüchtigen politiſchen Rauſch in unſerem Vaterlande ein lang andauernder politiſcher und philoſophiſcher Katzenjammer gefolgt iſt, der die Männer des freien Gedankens zu dem Geſtändniſſe brachte, daß ein großer Moment ein kleines Geſchlecht gefunden habe.

Wir werden dieſe ſechzig Jahre unſerer philoſophiſchen Geiſtesentwickelung, die Schelling mit durchmachte, nunmehr an ihm ſelber darzuſtellen und zu würdigen ſuchen, indem wir ſie unter den Geſichtspunkt der Romantik, d. h. des Abfalls von den Grundgedanken der Aufklärung und der kritiſchen Philoſophie ſtellen. Vor dem Gerichtshof dieſer großen Prinzipien wird ſich Schelling ſelbſt vertreten, wir werden ihn womöglich immer ſelbſt reden laſſen und nur für die Einordnung und Abrundung ſeiner Gedanken zu einem geſchloſſenen Ganzen Sorge tragen. Jeder iſt zuverläſſig ſelbſt ſein beſter Anwalt. So werden wir es darum auch mit ſeinen Genoſſen und Mitarbeitern für die Philoſophie der Romantik, wie mit ſeinen Gegnern und Antipoden halten, deren Jeder an dem Orte auftreten wird, wo er in die Geſammtbewegung dieſer philoſophiſchen Culturepoche eingreift und wirkt. Auf dieſem Wege werden ſich uns, ſo hoffen wir, die Kämpfe und Parteiungen, die Zweifel und das Ringen, mitſammt den bedingenden Einflüſſen und bewegenden Mächten des philoſophiſchen Geiſteslebens dieſer Zeit zum Geſammtbilde einer Geſchichte dieſer Bewegung abrunden, worin Schelling den Mittelpunkt bildet. Aus dieſem Geſammtbilde ſoll dann zugleich womöglich zweierlei deutlich werden: einmal, welche Bedeutung in der deutſchen Philoſophie ſeit Kant die philoſophiſche Romantik behauptet, und ſodann, in welchem Geiſte dieſe Geiſtesrichtung dachte und in welcher Weiſe ſich dieſes Denken innerhalb ſeiner

Eigenthümlichkeit fortbildete und zu einem Abſchluſſe brachte, der die innerliche Haltloſigkeit des ganzen Bemühens offenlegt.

Schelling war kein kritiſcher, ſondern ein dogmatiſcher Philoſoph. Er ſtellte ſein Denken nicht unter die Controle des Verſtandes, ſondern ließ es von der Phantaſie überwuchert werden. Dies iſt vom Anfang ſeines philoſophiſchen Auftretens an die formelle Eigenthümlichkeit ſeines Philoſophirens, die ſich durch alle Wendungen und Wandlungen des Inhaltes gleichbleibt. Wir werden die einzelnen Stufen dieſes ſeines Philoſophirens nach einander und nach ihrem innern Zuſammenhange betrachten, indem wir jede derſelben aus den betreffenden Schriftgruppen charakteriſiren und durch den Nachweis der Bildungseinflüſſe zugleich die Wege offen legen, wie er zu jeder dieſer Stufen gelangt iſt und welche Ergebniſſe er gewonnen hat. Daraus wird ſich ſchließlich auch die Stellung würdigen laſſen, welche Schelling in der allgemeinen deutſchen Geiſtesbewegung und der Literaturgeſchichte unſers Jahrhunderts einnimmt.

Dies iſt der Plan unſerer Darſtellung. Während der letzten ſechzig Jahre in der Geſchichte der deutſchen Philoſophie, die Schelling mit erlebte und in ſeinem eigenen Philoſophiren darſtellte, beſtand das ſpeculative Streben des vorherſchenden Zeitgeiſtes darin, an dem caput mortuum der Theologie Auferweckungs- und Wiederbelebungsverſuche zu machen und die Möglichkeit einer Erkenntniß des Unbedingten und Ueberſinnlichen, welche das menſchliche Vermögen zu erreichen außer Stande iſt, durch Trugſchlüſſe in den verſchiedenſten Geſtalten zu erſchleichen, obgleich deren bodenloſe Nichtigkeit bereits Kant auf das Gründlichſte dargethan hatte. Das Experiment iſt mißlungen; die Verſuche, das Unbedingte für die menſchliche Erkenntniß zu retten, waren vergeblich, wenn auch darum nicht fruchtlos. Denn auch die erneute Einſicht in die Vergeblichkeit dieſes Bemühens iſt immerhin ein Gewinn. Die Vernunft wurde zu neuen Anſtrengungen geweckt, um inne zu werden, daß ihre Kraft anderswo ſitzt, daß ſie nur am Gegebenen ſich bethätigen, nur als

Erfahrungsphiloſophie eine Ausſicht auf Erfolge haben könne.

Und wenn unſere Arbeit auch nichts weiter zu Stande bringt, als dieſe Einſicht, die keineswegs neu iſt, zu beſtätigen, ſo wird unſre aufgewandte Mühe kein Verluſt ſein!

Erſtes Buch.

Der romantiſche Aufſchwung Schelling's.

Erſter Abſchnitt.

Schelling's Jugendbildung und erſtes literariſches Auftreten.

I. Der Tübinger Stiftler und die Erſtlingserzeugniſſe ſeiner literariſchen Thätigkeit. II. Die Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie." III. Die Schrift „vom Ich als Prinzip der Philoſophie." IV. Die andere Hälfte der Anwendung des Prinzips in der „Neuen Deduction des Naturrechts." V. Die „philoſophiſchen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus." VI. Die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre."

I.

Es war im Herbſt 1790, da Schelling als noch nicht ſechzehnjähriger Student der Theologie die Univerſität Tübingen bezog. Er war im Jahre 1775 zu Leonberg, ehemals Löwenberg, einem vierthalb Stunden von Stuttgart entfernten altwürtembergiſchen Städtchen, in ebendemſelben Diakonatshauſe geboren, wo vierzehn Jahre vorher der Theologe Paulus, der ſpätere Chorführer der „Denkgläubigen", das Licht der Welt erblickt hatte, welcher in Jena und Würzburg mit Schelling in collegialiſcher Freundſchaft lebte und ein Menſchenalter ſpäter, als Greis, gegen den poſitiven Offenbarungsphiloſophen vernichtende Blitze ſchleuderte. Eine ſeltſame Verwickelung des Schickſals hatte in ihren höhern Lebensalter dieſelben Männer als erbitterte Gegner einander gegenüber geſtellt, deren Wiege in einem und demſelben Pfarrhauſe geſtanden hatte und deren Geiſter ein jeder getreu ſeiner Eigenthümlichkeit gefolgt waren. Paulus' Vater hatte in dem Leonberger Diakonatshauſe die Geiſterſeherei heimiſch gemacht, und der ſiebenjährige Sohn hatte, ſeinem Vater zu Liebe, auch eine Zeitlang Geiſter, Engel

Erſter Abſchnitt.

Schelling's Jugendbildung und erſtes literariſches Auftreten.

I. Der Tübinger Stiftler und die Erſtlingserzeugniſſe ſeiner literariſchen Thätigkeit. II. Die Schrift „über die Möglichkeit einer Form der Philoſophie." III. Die Schrift „vom Ich als Prinzip der Philoſophie." IV. Die andere Hälfte der Anwendung des Prinzips in der „Neuen Deduction des Naturrechts." V. Die „philoſophiſchen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus." VI. Die Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre."

I.

Es war im Herbſt 1790, da Schelling als noch nicht ſechzehnjähriger Student der Theologie die Univerſität Tübingen bezog. Er war im Jahre 1775 zu Leonberg, ehemals Löwenberg, einem vierthalb Stunden von Stuttgart entfernten altwürtembergiſchen Städtchen, in ebendemſelben Diakonatshauſe geboren, wo vierzehn Jahre vorher der Theologe Paulus, der ſpätere Chorführer der „Denkgläubigen", das Licht der Welt erblickt hatte, welcher in Jena und Würzburg mit Schelling in collegialiſcher Freundſchaft lebte und ein Menſchenalter ſpäter, als Greis, gegen den poſitiven Offenbarungsphiloſophen vernichtende Blitze ſchleuderte. Eine ſeltſame Verwickelung des Schickſals hatte in ihren höhern Lebensalter dieſelben Männer als erbitterte Gegner einander gegenüber geſtellt, deren Wiege in einem und demſelben Pfarrhauſe geſtanden hatte und deren Geiſter ein jeder getreu ſeiner Eigenthümlichkeit gefolgt waren. Paulus' Vater hatte in dem Leonberger Diakonatshauſe die Geiſterſeherei heimiſch gemacht, und der ſiebenjährige Sohn hatte, ſeinem Vater zu Liebe, auch eine Zeitlang Geiſter, Engel

und Teufel geſehen, bis ſein ehrlicher Sinn den Trug und Lug auf immer aufgab, um ſein ferneres Leben lang zur Fahne der Aufklärung zu ſchwören. Zerwürfniſſe des Geiſterſehers mit der Leonberger Pfarrgemeinde hatten deſſen Abſetzung zur Folge, und Schelling's Vater war einige Jahre der Nachfolger im dortigen Diakonate geweſen, bis er als Profeſſor und Rector der niedern Kloſterſchule zu Bebenhauſen, in der Nähe von Tübingen, in den Jahren 1777 und 1778 der Lehrer des jungen Paulus wurde, der in ſeinen damaligen Tagebüchern die Notiz machte, einen Gulden „wegen der Frau Profeſſor Schelling Kindbett" ausgegeben zu haben. War nun dieß auch nicht die Geburt unſers Schelling, der damals ſchon im dritten Jahre ſtand, ſo iſt doch das abermalige Zuſammentreffen beider nachmals berühmt gewordenen Schwaben an einem und demſelben Orte verhängnißvoll.

Einige Jahre ſpäter wurde Schelling's Vater als Prälat und Rector einer andern niedern Kloſterſchule, nach Maulbronn, verſetzt, wo unſer Schelling zur Univerſität vorbereitet wurde. Das ehemalige Kloſter Maulbronn war zur Zeit der Reformation, gleich andern würtembergiſchen Klöſtern, in eine gelehrte Schule verwandelt worden. Es liegt zwiſchen hohen, theils mit Wald bewachſenen, theils mit Weinreben bepflanzten Hügeln in einem engen Thale. Ob die Jugendeindrücke, die hier der Knabe Schelling in der halb byzantiniſchen, halb gothiſchen Kloſterkirche mit ihren, in myſtiſchem Lichte ſchimmernden, gemalten Glasfenſtern und in dem geheimnißvollen Dämmer des großartigen Kreuzganges empfing, mitgewirkt haben mögen, um ihn ſpäter von der Nüchternheit der Kant'ſchen Aufklärungsphiloſophie in die Ueberſchwänglichkeiten der Romantik hinüberzuführen, muß dahin geſtellt bleiben. Wenn wir aber ſpäter den Würzburger Naturphiloſophen, wie vom Stein- und Leiſtenweine begeiſtert, in bacchantiſchen Taumel für das neuentdeckte „Abſolute" ſchwärmen ſehen; ſo hatte dieſer romantiſche Enthuſiasmus des philoſophiſchen Thyrſusſchwingers eine eigenthümlich bedeutungsvolle Bevorwortung in

dem kleinen nackten Mönche mit der Tonſur, welcher auf einer Traube reitend und an einer ſolchen naſchend, ganz in Wein ſchwelgend, als Kapitäl an einer Säule des Kreuzganges in der Maulbronner Kloſterſchule eingehauen iſt.

Der Vater brachte den jungen Schelling als ein „frühreifes Genie" ſelbſt in das theologiſche Stift der alten Eberhardina nach Tübingen, in welches er als herzoglicher Stipendiat eintrat. Das philoſophiſche Biennium, das Schelling nach dem für die Stiftler vorgeſchriebenen Studienplane vor dem dreijährigen theologiſchen Curſus durchzumachen hatte, fällt gerade in die Jahre, da Kant's beide letzte Hauptwerke: die Kritik der Urtheilskraft und die Religion innerhalb der bloßen Vernunft (1790—1792) erſchienen waren. So abgelegen nun auch, damals noch mehr als jetzt, das nur von einem einzigen bedeutendern Straßenzuge durchſchnittene Tübingen inmitten des Würtemberger Landes vom großen Weltverkehr blieb, ſo waren nichts deſto weniger in die Enge des Ammer- und Neckarthales die Ideen der beiden großen Revolutionen gedrungen, welche im vorletzten Jahrzehent des vorigen Jahrhunderts die Welt zu erſchüttern begonnen hatten. Eine Revolution in der Geiſteswelt war 1781 vom entlegenſten Oſten deutſcher Zunge ausgegangen, und wenige Jahre ſpäter war die neue Geiſtesfreiheit, die ſich kritiſch gegen die Ueberlieferungen der Vergangenheit wandte, im Weſten Europa's unmittelbar im geſellſchaftlich-politiſchen Leben praktiſch geworden. Denn „was der Deutſche längſt erſann, bringt ja der Franke an den Mann". Der Schauplatz der franzöſiſchen Revolution war nahe genug, um auch in den ſchwäbiſchen Bergen unter der ſtudirenden Jugend einen politiſchen Freiheitsrauſch hervorzurufen, der unter den Tübinger Stiftlern die Gründung eines politiſchen Clubbs veranlaßte. In dieſem fand ſich Schelling mit Hegel zuſammen, der zwei Jahre früher in's Stift gekommen war. Und an einem heitern Sonntagsmorgen ſah die Frühlingsſonne den enthuſiaſtiſchen Schelling, der ſpäter nach der Pfeife der Reaction ſeinen romantiſchen Geiſtestanz aufführte, im glücklichen Rauſche

der Jugend mit Hegel um einen Freiheitsbaum tanzen, den beide auf einer Wiese des Ammerthales vor der Stadt aufgepflanzt hatten.

Nachhaltiger jedoch, als dieser flüchtige politische Freiheitsrausch, beschäftigte die Kant'sche Geistesrevolution die Köpfe der Tübinger Stiftler. Nach den Mittheilungen eines damaligen Stiftlers, des Magisters Leutwein, der später als verlumptes Genie unterging, hatte sich Schelling mit einigen seiner für Kant „enragirten" Stiftsgenossen stark in die Kant'sche Philosophie eingelassen, mag es auch dahingestellt bleiben müssen, ob Schelling oder wer sonst von diesen jungen Kantianern, unter jenen sieben Magistern einbegriffen war, die nach einer im Jahre 1796 in einem Lichtenberg'schen Kalender enthaltenen humoristischen Nachricht von einem durch Schwaben Reisenden in einem Tollhause beisammen gefunden wurden und die sämmtlich ihren Sparren der Kant'schen Philosophie verdankt hätten. Genug, auch Schelling that schon in der ersten Zeit seiner jugendlichen wissenschaftlichen Erregung einen „Trunk aus der Quelle Kant's", und bei den Repetenten des Seminars galt er als ein „hochmüthiger Kantianer", den einer dieser Repetenten als „zu aufgeklärt für sein Jahrhundert" erklärte. Die alte kirchliche Rechtgläubigkeit war auch unter den Tübinger theologischen Lehrern im Aussterben begriffen, und der Wunder- und Dogmenglaube hatte einen „aufklärerischen Stich" bekommen. Schelling's Lehrer, die Theologen Flatt und Storr, waren als Supranaturalisten gleichwohl bemüht, die Ideen eines praktischen Vernunftglaubens, welche Kant den Theologen zu Liebe durch die Grenzsperre seiner Kritik noch hatte passiren lassen, in die Theologie einzuführen; während Schnurrer und Rösler auf dem exegetischen und kirchenhistorischen Felde sich zum halbgläubigen Rationalismus hinneigten. Durch den Philologen Boek dagegen wurde die Denkart der Aufklärung noch entschiedener vertreten, der sich Schelling nicht minder, wie sein um fünf Jahre älterer Studiengenosse Hegel zugeneigt hatten. Die Orthodoxie konnte Hegel zu Anfang des

Jahres 1795 aus Bern an Schelling ſchreiben) iſt nicht zu erſchüttern, ſo lange ihre Profeſſion, mit weltlichen Vortheilen verknüpft, in das Ganze des Staats verwebt iſt; aber es wäre intereſſant, die Theologen, die ihr kritiſches Bauzeug zur Befeſtigung ihres gothiſchen Tempels dem Kant'ſchen Scheiterhaufen entführen, in ihrem Ameiſeneifer möglichſt zu ſtören, ihnen Alles zu erſchweren, ſie aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitſchen, bis ſie keinen mehr fänden und ſie ihre Blöße ganz dem Tageslichte zeigen müßten! —

Und ein ſeltſames Schickſal fügte es, daß derſelbe Hegel, der dies ſchreibt, kaum zwei Jahrzehnte ſpäter mit den Mitteln der Speculation die Theologie neu zu begründen glauben konnte, und daß derſelbe Schelling, an den jene Kriegserklärung gerichtet war, ſpäter nicht bloß zur ſpeculativen Theologie, ſondern ſogar in den Hafen der Offenbarung umzukehren für räthlich fand! So feſt war noch das theologiſche Weſen, das die Jünglinge als Unweſen brandmarkten, in die öffentlichen Grundlagen des Staats verwachſen! Als Studiengenoſſen im Stift hatten beide, auf Schelling's Veranlaſſung, eine Zeitlang zu gemeinſamen Studien auf deſſen Stube zugebracht. Auch Hölderlin, der unglückliche Dichter des „Hyperion", war als theologiſcher Stiftsgenoſſe in dieſen Kreis eingetreten, in welchem neben Platon und Jacobi's philoſophiſchem Romane „Allwill" auch Kant fleißig durchgeſprochen wurde. Auf Schelling und Hegel haben außerdem Leſſing's und Herder's Schriften und Jacobi's Briefe über Spinoza ſchon während der Studienzeit bedeutend eingewirkt, ſo daß Schelling in ſeiner Schrift „vom Ich" ſich die Sprache Platon's und ſeines Geiſtesverwandten Jacobi wünſchen mochte, um das Ewige und Unwandelbare würdig ausſprechen zu können.

Eine ganz eigenthümliche Stellung nahm dieſer Jacobi innerhalb der Entwickelung der deutſchen Philoſophie beim Ausgange des vorigen Jahrhunderts ein. Er war damals, als Fichte und Schelling auftraten, ſchon ein Fünfziger. Sein Verhältniß zu dem Standpunkte Kant's

entfernte ihn von dem, was wir demnächst Fichte und Schelling werden erſtreben ſehen, auf der einen Seite ebenſo ſehr, als daſſelbe auf der andern Seite wieder Berührungspunkte mit beiden darbieten mußte, die ſich bei Schelling alsbald in ſeinen erſten philoſophiſchen Schriften zeigen werden. Und wenn beide ſpäter literariſch hart an einander ſtießen, ſo werden wir dem merkwürdigen Manne ein kurzes Gedächtniß gönnen müſſen, um ſpäter ſeinen Streit mit Schelling erklärlich finden zu können. Als Hofkammerrath in jülich-bergiſchen Dienſten, verſammelte Jacobi auf ſeinem nahe bei Düſſeldorf gelegenen Landſitze zu Pempelfort einen Kreis von Freunden, Verehrern und Bekannten, mit denen er zugleich in lebhaftem Briefwechſel ſtand. Ohne Univerſitätsbeſuch lediglich durch eignes eifriges Studium gebildet, nahm der Selbſtdenker von Pempelfort an allen wiſſenſchaftlichen Bewegungen den innigſten Antheil. Aber faſt alle ſeine philoſophiſchen Schriften waren Gelegenheitsſchriften, durch beſtimmte äußere Veranlaſſungen und literariſche Erſcheinungen hervorgerufen und vorwaltend polemiſcher Natur. Mit Spinoza gründlich bekannt, hat er mit ſeinen „Briefen über die Lehre Spinoza's" (1785) nach Leſſing's Vorgange zuerſt wieder die Aufmerkſamkeit der Denker auf den „wie ein todter Hund" Begrabenen und Vielgeläſterten hingelenkt. Dieſe Schrift war urſprünglich ein Briefwechſel, den Jacobi mit Moſes Mendelsſohn über Leſſing's Spinozismus geführt hatte. Leſſing ſei aufrichtig (ſagt er) und behaupte gar nie, daß er Chriſtenthum habe. Als darauf Mendelsſohn in der Schrift „an die Freunde Leſſing's" geantwortet und denſelben gegen den Spinozismus zu vertheidigen unternommen hatte, veröffentlichte Jacobi eine Replik „wider Mendelsſohn's Beſchuldigungen", wodurch er ſich die Feindſchaft des Berliner Aufklärungstribunals zuzog, deſſen Zionswächter ihn als Vernunftfeind, Frömmler, heimlichen Katholiken und Jeſuiten ausſchrieen. Freilich hatte Jacobi ſchon gegen Leſſing geäußert, daß die ſinnliche Welt die Grenze für die Wiſſenſchaft ſei und daß neben ihr ein ihr unüberwind-

licher Glaube an Gott, Tugend und Unſterblichkeit beſtehe, der das Kleinod des menſchlichen Geſchlechts ſei. Und Leſſing dagegen hatte ihm zugerufen: Worte, lieber Jacobi, nichts als Worte; die Grenze, die Sie ſetzen wollen, läßt ſich nicht beſtimmen, und an der andern Seite geben Sie der Träumerei, dem Unſinn, der Blindheit freies, offenes Feld. — Daran hielten ſich die Berliner Aufklärungsmänner, gegen deren Geiſtesrichtung Jacobi den Aufſatz ſchrieb: „über eine Vernunft, die keine iſt.“ Darauf folgte die Schrift „David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus“ (1786). Die durch die franzöſiſche Revolution entſtandene politiſche Unſicherheit am Rhein veranlaßte im Jahr 1794 Jacobi's Ueberſiedelung nach Holſtein. Erſt im Jahre 1801, einige Jahre vor ſeiner Ueberſiedelung nach München, als Mitglied der dortigen Akademie der Wiſſenſchaften, wo ſein Streit mit Schelling ausbrach, ſetzte er ſich mit der Kant'ſchen Philoſophie in dem Aufſatze: „über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verſtand zu bringen“ auseinander.

Ein getreues Abbild ſeines Zeitalters, nach der Stufe, auf welcher die große Mehrzahl der Gebildeten ſtand, ſcheute ſich Jacobi vor der folgerichtigen Anwendung und Durchführung von Kant's kühnen durchgreifenden Gedanken und mochte ſich doch andrerſeits auch wieder ihrer wohlthuenden reinigenden Wirkung nicht entziehen. Kant hatte von einem Vernunftglauben geſprochen, welcher aus deſſen vorſichtig zurückhaltender Anbequemung an die praktiſchen Bedürfniſſe eines noch unreifen ſittlichen Standpunktes, wie er nun einmal im Schwange war, ſich erklärt, aber in der That in Kant's eignem Sinn und Geiſt nicht folgerichtig begründet, noch von ihm als endgültiger Erſatz für den Verluſt an theoretiſcher Vernunfterkenntniß des Ueberſinnlichen beabſichtigt war. Dieſe Connivenz Kant's an die nun einmal geltende Form des ſittlichen Bewußtſeins nahm Jacobi als deſſen eigne, ernſtlich gemeinte Anſicht. Er theilte darin das allgemeine Mißverſtändniß ſeiner philoſophirenden Zeitgenoſſen, dem auch Fichte und Schelling in der Auf-

faſſung Kant's anheimfielen. Die von Kant hingeſtellten Schlüſſe aus praktiſcher Vernunft, welche die Hypotheſen der Freiheit, Gottes und der Unſterblichkeit wenigſtens aus — freilich, im Sinne Kant's, mißverſtandenen oder unberechtigten — ſittlichen Bedürfniſſen des Gemüths, wenn auch nicht zu beweiſen, doch als nothwendig zu fordern verſuchten, wurden von Jacobi als ſolche Schlüſſe gefaßt, die Kant ſelbſt auf ſeinem kritiſchen Standpunkt folgerichtig gezogen habe. Daß ſie für den Alles zermalmenden Denker, der ja eben die praktiſche Vernunft und ihre Schlüſſe kritiſiren wollte, gleich den übrigen Schlüſſen aus reiner Vernunft, nur Trugſchlüſſe und eitler Schein der überſchwänglichen Einbildungskraft waren, dies hat Jacobi überſehen, wie es auch Fichte und Schelling überſahen.

In dieſem Mißverſtändniſſe konnte er allerdings Kant zu ergänzen meinen, wenn er das Gefühl und die Ahnung — alſo nur andere Ausdrücke für jene vermeintlichen oder phantaſtiſchen praktiſchen Vernunftbedürfniſſe — als Quelle der überſinnlichen Ideen bezeichnete und damit eine Glaubens- oder Gefühlsphiloſophie zu begründen verſuchte, die ihrer Natur nach den Angriffen der kritiſchen Vernunft nicht von Weitem gewachſen war. Und mochten weichere und weiblichere, weniger Verſtandes-, als Gefühlsnaturen ſich in der Meinung beruhigen, durch Jacobi's Bemühen eine Ueberſetzung jener vermeintlich aus dem Schiffbruche des Denkens geretteten überſinnlichen Ideen in das unmittelbare Bewußtſein und ahnungsvolle Gefühl erhalten zu haben; ſo war doch der Boden dieſes der Verſtandesprüfung entzogenen dunklen Wahrheitsinſtinctes ein ſo unſicherer und ſchwankender, daß von hier aus, und mit den eignen Mitteln des Gefühls ſelbſt, ſich keineswegs eine begründete Ausſicht zeigen konnte, den in den Tiefen des menſchlichen Gemüthes ruhenden Schatz an's Licht zu bringen, den Jacobi ahnte.

Hierin haben wir den Schlüſſel zu der Weiſe wie zum Inhalt des Jacobi'ſchen Philoſophirens. Sinne, Verſtand und Wille des Menſchen gelten ihm öde und leer, und der Grund aller ſpeculativen Philoſophie erſcheint ihm

als ein großes Loch, als ein ungeheurer finsterer Abgrund, in den wir vergebens hineinsehen. Das Geschäft des Verstandes, sagt Jacobi, ist fortschreitendes Verknüpfen nach Gesetzen der Nothwendigkeit. Was er durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus, Naturdinge, und der menschliche Verstand gehört als eingeschränktes Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, als Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande nicht mehr offenbaren, als was in ihr enthalten ist, nämlich mannigfaltiges Dasein, Veränderungen, Formenspiel, niemals aber einen wirklichen Anfang, niemals ein wirkliches Prinzip irgend eines wahrhaften Daseins, niemals Persönlichkeit und Freiheit. Der Verstand ist durchaus unfähig, übersinnliche Wahrheiten darzuthun. Da nun gleichwohl die Philosophie auf Erkenntniß des Unendlichen geht, so muß sie, sobald sie mit dem endlichen Verstande Unendliches fassen will, dieses Göttliche zu einem Endlichen herabsetzen. Der Verstand isolirt und ist unvernünftig, er läugnet nothwendig den Gott; aber auch die Vernunft isolirt und ist unverständig, sie läugnet die Natur und macht sich selbst zu Gott. Das Interesse der Wissenschaft, die durch den Verstand möglich wird, besteht darin, daß kein Gott, kein übernatürliches und außerweltliches Wesen sei; ein nüchterner Atheismus, als das Bestreben nach einer vollständigen Einsicht, steht dem Verstande wohl an; aber das Wissen des Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen kann keine Wissenschaft werden. Des wahren Wissens Zweck und Absicht ist, Gott zu suchen und zu finden. Und da es keinen speculativen Weg zum Innewerden Gottes giebt, sondern nur ein unmittelbares Geistes- und Gottesbewußtsein, so muß dieses jeder Philosophie zum Eckstein dienen, die mehr als bloße Natur- und Verstandeswissenschaft sein will. Den einzigen Ueberzeugungsgrund für das Sein Gottes enthält der Glaube. Zu ihm führt Alles, was über die Natur erhebt. Sein Dasein beruht nicht auf einem bloßen Wunsche, es ist das Gewisseste,

aus dem unſer eignes Daſein hervorging. Unſterblichkeit beruht nicht auf einem müßigen Poſtulate, wir fühlen ſie in unſerm freien Handeln und Wirken. Es iſt unmöglich, daß Alles Natur und keine Freiheit ſei; aber die Vereinigung von Naturnothwendigkeit und Freiheit in demſelben Weſen iſt ein ſchlechterdings unbegreifliches Factum, ein der Schöpfung gleiches Wunder und Geheimniß. Das Gebiet der Freiheit iſt ein für die Menſchen undurchdringliches Gebiet. Ziehe die Schuhe aus, denn hier iſt heiliges Land! —

Dieſer Freiheitsenthuſiasmus war es, was Fichte und Schelling mit Jacobi verband. Daſein zu enthüllen und zu offenbaren, das wurde die Loſung für die philoſophiſchen Romantiker, welche mit einer höhern Erleuchtung des Genie's die kritiſche Philoſophie, gegen die Warnungen ihres Urhebers, vollenden zu können meinten. Bei Schelling zeigte ſich der Hauch des Jacobi'ſchen Geiſtes nicht ſofort in ſeinen erſten literariſchen Verſuchen. Wohl aber wurde er in dieſen von einem Geiſtesverwandten Jacobi's, dem Theologen Herder, angeregt. Seine im Jahre 1792 abgefaßte lateiniſche Magiſterdiſſertation, womit er nach der für die Stiftler feſtgeſetzten Regel den Uebergang zum eigentlichen theologiſchen Studiencurſus machte, war ein Erklärungsverſuch des im dritten Kapitel des erſten Buches Moſe's enthaltenen „älteſten Philoſophems über den Urſprung des Uebels in der Welt", d. h. über den Sündenfall. Der ſiebenzehnjährige Magiſter der Philoſophie zeigt in dieſer Abhandlung Bekanntſchaft mit Leſſing's „Erziehung des Menſchengeſchlechts", mit Kant's Abhandlungen „über den muthmaßlichen Anfang des Menſchengeſchlechts" und „über das radicale Böſe", welche letztere in deſſen „Religion innerhalb der bloßen Vernunft" überging, vor Allem aber mit Herder's Schriften „über den Geiſt der hebräiſchen Poeſie", mit ſeiner „älteſten Urkunde des Menſchengeſchlechts" und ſeinen „Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit". Herder wie Kant hatten ſich über die moſaiſche Erzählung vom Urzuſtande der Menſchen und vom Sündenfalle ausgeſprochen. Der an den Sündenfall ge-

knüpfte Ausgang des Menſchen aus dem Paradieſe war ihnen nichts anders, als der Uebergang von der Unmündigkeit eines bloß ſinnlichen und vom Gängelbande des Inſtincts geleiteten Geſchöpfes zur Vernunft, von der Vormundſchaft der Natur zur Freiheit. So faßte auch Schiller, unter dem Einfluſſe der Kant'ſchen Anſchauungen ſtehend, in ſeinem in demſelben Jahre mit Schellings Abhandlung erſchienenen Aufſatze „über die erſte Menſchengeſellſchaft nach dem Leitfaden der moſaiſchen Urkunde", den Sündenfall als den Rieſenſchritt der Menſchheit zur Vernunft und moraliſchen Freiheit. Herder hatte auch die Form der bibliſchen Erzählung in's Auge gefaßt und hatte dieſelbe als eine Allegorie oder einen philoſophiſchen Mythus gefaßt, d. h. als Darſtellung einer Wahrheit in geſchichtlicher Form, ohne daß eine geſchichtliche Thatſache zum Grunde läge. Damit hatte er den Leſſing'ſchen Gedanken verknüpft, daß die Menſchen in jenem früheſten Zuſtande der Erziehung durch höhere Weſen bedürftig geweſen ſeien.

An die Arbeiten dieſer Männer ſchloß ſich der jugendliche Schelling an. Als hiſtoriſche und philoſophiſche Mythen galten ihm die Erzählungen der moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte überhaupt, und in der Erzählung vom Sündenfalle ſieht er ein von Prieſtern ausgegangenes mythiſches Philoſophem über den erſten Urſprung des moraliſchen und phyſiſchen Uebels. Dieſelbe theoretiſche und praktiſche Vernunft, wie heute, war ſchon in jenen älteſten Zeiten wirkſam; aber der liebenswürdigen Kindereinfalt dieſer Zeiten entſprechend, wählte ſich der Geiſt unabſichtlich und mit innerer Nothwendigkeit die ſymboliſche und poetiſche Form der Ueberlieferung. Und was iſt der Sinn jenes mythiſchen Philoſophems, der Wahrheitskern, den es verbirgt? Glücklich und mit ihrem Looſe zufrieden lebten die älteſten Menſchen, bis ſie von der Einfalt der Natur abfallend, ſich zu höhern Dingen, in die Sphäre der Götter verſtiegen und in Folge deſſen ihr urſprüngliches Glück verloren. Dieſer einfache Sinn der Erzählung birgt folgenden Wahrheitskern. Der Menſch gewahrt in ſich einen verderblichen Zwieſpalt, ſofern er mitten in der

Natur in eine doppelte Ordnung der Dinge gepflanzt und einestheils den Sinnen unterworfen, anderntheils Genoſſe einer intelligibeln Welt iſt. In jener Beziehung genügt es dem Menſchen, ſich entweder ganz leidend der Natur zu überlaſſen, oder die Natur ſo zu beſtimmen, daß er den Forderungen der Sinne genugthue. Dagegen iſt eigene Selbſtbeſtimmung das Intereſſe des in die intelligible Ordnung der Dinge hineingeſtellten Menſchen, wodurch derſelbe den höhern Forderungen ſeiner intelligibeln Natur genügt. Da nun die Natur auf Nothwendigkeit, die Selbſtbeſtimmung auf Freiheit ſich gründet, ſo gerathen wir mit uns ſelber in Zwieſpalt, ſo daß weder der ſinnliche Menſch den intelligibeln, noch dieſer jenen ohne Beeinträchtigung ſeiner Grenzen unterſtützen kann. Nirgends finden wir in der Erfahrung, daß der intelligible Charakter allein ſich geltend machte. Der ſinnliche Charakter dagegen entfaltete ſich für ſich allein, als der Menſch ſich ganz der Natur überließ und dem Inſtinct der Sinne folgend, in glücklicher Unſchuld lebte. Sobald er aber ſeiner eignen Selbſtbeſtimmung ſich bediente, wich er von jenem Stande der Unſchuld ab, den wir im Hinblick auf die Natur glücklich preiſen, aber im Hinblick auf die Höheres verheißende Vernunft als unſrer unwürdig verwerfen. Dieſer Schritt des Menſchen iſt es, den der prieſterliche Philoſoph in jenem alten bibliſchen Mythus beſchrieben hat. Wie hing nun aber damit der Urſprung der Uebel zuſammen? In jener frühern Zeit war das Prinzip des Handelns die Selbſtliebe. Sind aber die Sinne von der einmal erwachten freien Selbſtbeſtimmung unterſtützt, ſo fordern ſie ſchon weit mehr, als im einfachen Naturzuſtande ſtattfand. Der Menſch ſucht immer noch Angenehmeres und Beſſeres, und daher kommt der Anfang der Mythen, das Bauen des Bodens, die Unterwerfung der Thiere, die Erfindung der Künſte, die verſchiedene Lebensweiſe und die verſchiedenen Intereſſen der Menſchen, der Anfang von Streit und Kampf derſelben und in ihrem Gefolge das ganze Heer geſelliger Uebel. Das Ziel aber, wozu das Menſchengeſchlecht gleichſam erzogen wird, und welches der Endzweck der

ganzen Geschichte ist, besteht darin, daß die Gesetze der reinen, von aller Herrschaft der Sinne freien Vernunft in allen menschlichen Dingen ausgedrückt werden. Wenn es uns vergönnt sein wird, dieses herrliche Ziel zu erreichen, so werden die Gesetze des Guten und Wahren in uns herrschen, die Tugend wird um ihrer selbst willen und das Gute um des Guten willen gepflegt werden. —

Dies ist der Gang und wesentliche Inhalt der Abhandlung des siebenzehnjährigen Schelling. In ihr mit einem neuern Verehrer desselben „das Gepräge eines selbständigen, kühnen und erkenntnißfreudigen Geistes" zu erkennen, vermögen wir ebensowenig, als mit Rosenkranz in der Form der Darstellung einen besondern Einfluß der schwunghaft aufgeregten und rhetorisch-poetischen Predigtweise Herders zu finden. Die Arbeit verräth einen jugendlichen Verfasser, der es versteht, die Herder'schen und Kant'schen Gedanken über die biblische Erzählung geschickt, obzwar in ganz nüchterner und verständiger Weise, als Zeugniß seiner Studien, wiederzugeben. Neuen Gedanken oder Ahnungen begegnen wir in der Abhandlung gar nicht; der Verfasser hat sich die Kant'schen Unterscheidungen von theoretischer oder praktischer Vernunft, von sinnlicher und intelligibler Welt zu eigen gemacht und theilt auch den Mißverstand Kant's, als ob das sittliche Ziel darin bestände, daß die Gesetze einer reinen, sinnenfreien Vernunft überall zur Durchführung kommen sollten.

Ein weiteres Zeugniß dieses Bemühens, im Sinne einer an Kant sich anlehnenden gebildeten Popularphilosophie des Aufklärungszeitalters „wichtige theologische Begriffe aufzuklären", wie sich darüber Hegel brieflich gegen Schelling ausdrückte, lieferte der theologische Stiftler im Jahre 1793 in einer Abhandlung „über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt". Sie erschien in den von dem „denkgläubigen" Paulus in Jena herausgegebenen „Memorabilien" und führte die in jener Magisterdissertation entwickelten Gedanken auf das allgemeine Gebiet der Mythen überhaupt hinüber. Dem Inhalte nach steht diese Abhand-

lung ganz und gar auf dem Standpunkte der mythologischen Abhandlungen Heyne's, die auch von Schelling wiederholt angeführt werden. Heyne war der Urheber einer wissenschaftlichen Behandlung der Mythologie geworden, indem er nachwies, daß es in der Geschichte der Menschheit eine freilich sehr frühe Zeit gegeben habe, in welcher die religiösen Vorstellungen nicht anders, als in mythischer Form ausgedrückt und dargestellt werden konnten. Als Grundlage solcher Mythen betrachtete Heyne theils Gerüchte von Begebenheiten, theils religiöse Meinungen der frühesten Menschen. Bedürfniß und Armuth des Geistes hätten diese Kindersprache der Geschichte geboren, da bei dem Mangel an Begriffswörtern der Verstand nach Bildern zu greifen genöthigt gewesen sei. Die auf diesem Wege entstandene symbolische und mythische Redeweise sei dann von Dichtern aufgenommen und umgebildet, oft auch entstellt worden. Da nun überdies die mythische Ausdrucksweise selbst ein sehr verschiedenes Zeitalter, je nach der Entstehungszeit der Mythen, gehabt habe und schon in Folge der ersten Fortpflanzung derselben eine den ursprünglichen Sinn treffende ächte Erklärung unerweislich sei; so werde auch die Mythendeutung für den Standpunkt heutiger Wissenschaft schwierig und die Gefahr groß sein, mehr hinein, als heraus zu erklären.

Diese Heyne'schen Gedanken eignet sich der junge Tübinger Student frischweg an und weiß sie einfach und klar mit Geschick wiederzugeben. Er unterscheidet im Begriffe des Mythischen, das sich in den ältesten Urkunden aller Völker finde, mit Heyne, historische Mythen oder Sagen und philosophische Mythen oder allegorische Philosopheme, und fragt zuerst, was mythische Geschichte, und sodann, was mythische Philosophie sei.

Mythisch, im weitesten Sinne des Wortes, ist ihm diejenige Geschichtserzählung, welche Sagen aus einer Zeit enthält, in der noch keine Begebenheiten schriftlich aufgezeichnet, sondern nur mündlich fortgepflanzt wurden, mögen sich nun die erzählten Begebenheiten wirklich auf Ueberlieferung gründen, oder gänzlich erdichtet sein. Als mythisch im engern

Sinne gilt ihm nur diejenige Geſchichte, die wirklich auf Tradition beruht, möge ſie nun Familiengeſchichte oder Volks- und Heroenſagen aus den älteſten Zeiten der Menſchheitsgeſchichte zum Inhalte haben. Sodann ſucht Schelling den Einfluß zu beſtimmen, welchen einerſeits der Kindheitsgeiſt der alten Welt und andererſeits die blos mündliche Ueberlieferung auf den Inhalt der mythiſchen Geſchichte haben mußte. Iſt ſchon das bloße Hören nicht der klarſte und deutlichſte Sinn, fließen vielmehr ſeine Gegenſtände vielfach ineinander; ſo kommt dazu noch die Schwäche des Gedächtniſſes als ein weiterer Hauptgrund des Unhiſtoriſchen, das ſich in den Sagen der älteſten Völker findet. Nicht Erzeugniſſe künſtlicher Dichtung und abſichtlicher Fälſchung ſind dieſelben, ſondern das Große und Auffallende, Wunderbare ſchlich ſich unvermerkt im Laufe der Zeit in ſie ein und gab weitere Gelegenheit zu Verwirrungen. Auch die mangelhafte Beſchaffenheit der Hülfsmittel, welche ſich zur Fortpflanzung der Ueberlieferung darboten, nämlich Denkmäler, feſtliche Zeiten und Geſchlechtsregiſter trugen ebenfalls das ihrige dazu bei. Mit der ſchriftlichen Aufzeichnung endigt nun zwar die eigentliche mythenbildende Periode; aber gleichwohl fallen die meiſten Entſtellungen der wirklichen Geſchichte in die Zeit der erſten, noch in ihrer Kindheit ſtehenden ſchriftlichen Aufzeichnung. Vermuthungen tauchten auf und wurden an die Stelle des Geſchichtlichen geſetzt; aus willkürlicher Entzifferung zweideutiger Zeichen wurden Begebenheiten aufgebaut, die niemals vorgefallen waren. Der Geiſt tiefer kindlicher Einfalt, der übrigens nach dem beſondern Naturleben der Völker verſchieden iſt, weht uns aus den älteſten Sagen derſelben entgegen. Die Vermiſchung der Sinnenwelt und höherer Weſen giebt den Sagen ihren Wundercharakter, worin das wirkſamſte Seelenvermögen, die Einbildungskraft, Nahrung findet. Damit verbindet ſich die kindliche Anhänglichkeit an das von den Vätern Empfangene und eine Sprache voll ſinnlicher Lebendigkeit. So wird ſich bei der Sage niemals die Wahrheit des Inhaltes mit allen ſeinen Nebenbeſtimmungen erweiſen laſ-

ſen; vielmehr wird derſelbe als wahr ſtets nur in Beziehung auf ein zum Grunde liegendes Factum gelten können, wenn man keine Möglichkeit der Erdichtung einſieht, oder wenn das Erzählte mit einem ſonſther erweislichen Factum in Verbindung ſteht. Dagegen wird ein Mythus als reine Erdichtung, der kein Factum zum Grunde liegt, gelten müſſen, ſobald bewieſen wird, daß aus der Zeit der erzählten Begebenheit keine Spur der Ueberlieferung bis in die Zeit der Entſtehung des Mythus gelangen konnte. Im glücklichſten Falle wird alſo die mythiſche Geſchichte ſtets nur Bruchſtücke der wahren Geſchichte und Trümmer „aus dem Sturm und Wetter der Jahre" bieten können.

Was die ſogenannten philoſophiſchen Mythen betrifft, ſo bezieht ſich hier das Mythiſche blos auf die Form der Darſtellung allgemeiner Wahrheiten durch Verſinnbildlichung der Begriffe oder durch Einkleidung derſelben in das Gewand unmittelbarer, ſei es nun wirklicher, ſei es erdichteter Geſchichte. Sie ſind Dichtungen über den Urſprung der Welt und des Menſchengeſchlechts, über einzelne Erſcheinungen der Natur, über Gegenſtände einer überſinnlichen Welt, auch über Erfahrungsſätze, die von Vätern auf Kinder ererbt ſind. Nach der Verſchiedenheit der äußern Lebensverhältniſſe der Völker iſt auch dieſer Inhalt ein verſchiedener. Das für den Verſtand Unbegreifliche ſucht die Einbildungskraft zu erklären. Dabei konnte die äußere Erzählungsweiſe durchaus nüchtern und proſaiſch ſein. Denn die Art der dichteriſchen Bearbeitung des Inhalts iſt für den Mythus von keinem Belang, der vielmehr ſeiner Form nach einfach und ſchmucklos auftreten kann, ſo daß aus dem Mangel an Kunſt bei einem überlieferten Mythus keineswegs ohne Weiteres geſchloſſen werden darf, es liege in ſolchem Falle überhaupt kein Mythus vor. — Dies iſt der Inhalt dieſer zweiten Abhandlung des jungen Schwaben.

Allerdings ſoll man ſich hüten, bei philoſophiſchen Denkern auf die Bedeutung ihrer Jugendarbeiten zu großes Gewicht zu legen. Indeſſen hat man doch nicht mit Unrecht darauf aufmerkſam gemacht, daß Leibnitz in ſeiner philo-

ſophiſchen Doctordiſſertation „über das Prinzip des Individuums“ ſeine ſpätere philoſophiſche Grundanſicht bereits andeutend im Keime ausgeſprochen habe; daß Kant ſchon in ſeiner Jugendſchrift „von der wahren Schätzung lebendiger Kräfte“ ſich wenigſtens in formellem Betracht ſchon ganz ſo zu erkennen gebe, wie er ſich durch ſein ganzes philoſophiſches Schriftſtellerthum zeige; daß bei Herbart ſchon in einer als Zuhörer Fichte's von ihm verfaßten Kritik von Schelling's beiden erſten eigentlich philoſophiſchen Schriften ſein ſpäterer metaphyſiſcher Standpunkt entſcheidend angedeutet ſei. Was Schelling betrifft, ſo könnte dies in Bezug auf ſeine erſten eigentlich philoſophiſchen Schriften allerdings bezweifelt und dagegen behauptet werden, daß deren Grundgedanke nicht auch die Seele ſeiner ſpätern Theoſophie und Offenbarungsphiloſophie ſei. Wohl aber bleibt es charakteriſtiſch und bedeutſam für Schelling, daß er ſeine ſchriftſtelleriſche Laufbahn theologiſch mit Mythendeutung begann, daß für ihn das Thun der Einbildungskraft und ihr geſetzloſes, bildliches Denken ſchon damals einen Reiz hatte, der auf ſein ganzes ſpäteres Philoſophiren eine anſteckende Macht ausübte. Das poetiſch-phantaſievolle Denken beherrſchte ihn durch ſein ganzes philoſophiſches Schriftſtellerthum. Die Einbildungskraft mit ihrem täuſchenden Scheine überwucherte bei ihm ſo entſchieden die Verſtandeskraft, daß jene auch ſpäterhin von Schelling noch fleißig gepflegte Neigung zur Beſchäftigung mit den mythiſchen Erzeugniſſen des Alterthums allerdings als vorbedeutend für ſeine ganze Weiſe zu philoſophiren erſcheint. Hätte der Tübinger Stiftler eine gleiche Ader von Kant's eindringendem Scharfſinn beſeſſen, wie ſolchen bereits als Zuhörer Fichte's der jugendliche Herbart in ausgezeichnetem Grade verrieth; hätte der junge Schelling mit einem Hauche ſolchen kritiſchen Geiſtes das Weſen der Mythenbildung bis auf ihre Wurzeln in dem „wirkſamſten Seelenvermögen“, wie er die Phantaſie bezeichnet, gründlicher zu verfolgen verſtanden: ſo würde ſich ihm in die pſychologiſche Natur der Einbildungskraft eine Perſpective von ſolcher Tiefe eröffnet haben, daß damit ſein

ganzes Philoſophiren eine andere Wendung hätte nehmen müſſen, und er würde dadurch vor den Verirrungen und Schwärmereien, in deren Irrgärten ihn die regel- und maßloſe Einbildungskraft lockte, bewahrt geblieben ſein. Auf dem Wege jedoch, den ihn ſeine von den „Reizen der Einbildungskraft" beſtochene geiſtige Eigenthümlichkeit führte, blieb er trotz ſeines Anſpruchs, die kritiſche Philoſophie zu vollenden, gleichwohl an deren Schale hängen, ohne ſich des eigentlichen Kernes und der innerſten Triebkraft des Kant'ſchen Denkens bemächtigen zu können.

Aber Schellings jugendlich erregbare Natur beſaß einen hohen Grad empfänglichen Sinnes für neue wiſſenſchaftliche Richtungen, die reformatoriſch auftraten, und eine nicht minder große Empfänglichkeit für die geiſtige Aneignung des von Andern Dargebotenen. In dem, was die Führer neuer Geiſtesbewegungen in Angriff nahmen oder in Ausſicht ſtellten, wenn es nur Anknüpfungspunkte für die Phantaſie darbot, wußte er ſich ſogleich zu orientiren, und ein erregbaren Naturen überhaupt eigenthümlicher Ehrgeiz trieb auch ihn, das auf ſolche Weiſe ſich Darbietende ſogleich mit Lebhaftigkeit zu ergreifen und ſich friſchweg als Mitbewerber um den Kranz des in Ausſicht ſtehenden Ruhmes aufzuwerfen, ohne mit bedenklicher Zaghaftigkeit ſich erſt von den Gründen der Haltbarkeit des ihm entgegenkommenden Neuen prüfend Rechenſchaft zu geben. So führten ihn die nächſten Schritte, die er an der Hand eines neuen Führers im Gebiete der eigentlichen Philoſophie that, mit dieſem ſeinem Führer wohl zu enthuſiaſtiſchem Ergreifen eines tiefen und ſchwierigen philoſophiſchen Problems, das Kant wenigſtens analyſirt und für künftige Erfahrungserkenntniß hatte ſtehen laſſen, keineswegs aber auf den Weg, auf welchem im Sinne und Geiſte Kant's allein Hoffnung war, daſſelbe zur Löſung zu bringen.

II.

Der aus einem Barnabiterkloſter in Wien entſprungene Reinhold hatte, als Schwiegerſohn Wieland's, durch ſeine „Briefe über die Kant'ſche Philoſophie" (1785) eine außerordentliche Profeſſur der Philoſophie in Jena errungen und hatte das ſtille Saal-Athen in wenigen Jahren zum Hauptſitze der Kant'ſchen Philoſophie in Deutſchland erhoben, als deren beredter Verkündiger er unermüdlich thätig war. Sein Bemühen ging darauf hinaus, die Denker unter Kant's Fahne auf einen gemeinſchaftlichen Standpunkt hinzuführen, um auf dieſem die große Angelegenheit der Denkerrepublik mit Erfolg betreiben zu können. Wenn über irgend etwas, meinte er, ſo ſeien alle Denker über das Daſein von Vorſtellungen in uns einig. Sei nun (ſo ſchloß er weiter in ſeiner „Theorie des Vorſtellungsvermögens" 1789) das bloße Beſitzen von Vorſtellungen noch keineswegs ſchon Bewußtſein von ſolchen, ſo werde vielmehr im Bewußtſein die Vorſtellung vom vorgeſtellten Gegenſtande einerſeits und vom vorſtellenden Subject andererſeits unterſchieden und auf beide bezogen. Der eine Beſtandtheil der Vorſtellung ſei ihr Stoff, der andere Beſtandtheil ihre dem vorſtellenden Subject angehörende Form, und das Vorſtellungsvermögen verhalte ſich zum Stoffe leidend, in der Hervorbringung der Form dagegen thätig. Die Vorſtellung eines von der Form des Vorſtellens unabhängigen Dinges an ſich ſelbſt ſei nicht möglich, und das vorgebliche Kant'ſche Ding an ſich ſelbſt ſei eben nur ein Begriff von einem nicht wiederum vorſtellbaren und ſomit für uns nicht erkennbaren Etwas. In jenem Satze nun, daß die Vorſtellung im Bewußtſein vom Vorgeſtellten und vom Vorſtellenden unterſchieden und als ein Drittes auf beide bezogen werde, meinte Reinhold eine ſogenannte Thatſache des Bewußtſeins gefunden zu haben, welche allen Menſchen unmittelbar durch Ueberlegung einleuchte und alle ihre Erfahrungen und Gedanken begleiten könne.

Dieſen ſogenannten Satz des Bewußtſeins bezeichnete er darum in ſeiner Schrift „über das Fundament des philoſophiſchen Wiſſens“ (1791) als den durch ſich ſelbſt gewiſſen und verſtändlichen, des Beweiſes und der Begründung nicht erſt bedürftigen oberſten Grundſatz, auf welchen alle Philoſophie, wenn ſie wahres Wiſſen gewähren ſolle, nothwendig gebaut ſein müſſe, und welcher allein erſt dem ganzen Gebäude der Wiſſenſchaft Feſtigkeit gebe. Habe man ſich in den Beſitz dieſes oberſten Grundſatzes geſetzt, ſo müßten ſich aus demſelben in der Folge nicht blos die Grenzen des menſchlichen Erkenntnißvermögens beſtimmen, ſondern auch die Erkenntnißgründe für die Wahrheiten der Religion, der Moral, des Naturrechts ableiten laſſen, und es würde dann eine Wiſſenſchaft der gemeinſchaftlichen Prinzipien aller beſondern Wiſſenſchaften geben, worin dasjenige, was die letztern bei ihrer Grundlegung vorausſetzten, durchgängig beſtimmt aufgeſtellt werde. Die Entdeckung und Anerkennung dieſes Fundaments, geſchehe ſie über kurz oder lang, ſei eine Revolution im eigentlichſten Verſtande, denn durch ſie werde das kurz vorher Unbedeutendſte, Streitigſte, Verkannteſte unter den Selbſtdenkern zum Unentbehrlichſten, Ausgemachteſten, Bekannteſten in der Philoſophie.

Ueber dem Beſtreben, dieſes Eine zu finden, was der Philoſophie nach Kant's großer Entdeckung allein noch Noth thue, um die Denker vollkommen unter ſich einig zu machen, vergaß Reinhold, die Frage zu erwägen, welche Eigenſchaften überhaupt ein ſolcher oberſter Grundſatz haben müſſe, damit etwas für die wirkliche Erkenntniß Fruchtbares daraus folgen könne. Aber auch ſo hat Reinhold das Verdienſt, zuerſt die Anregung gegeben zu haben, daß man in ſpäterer Zeit das Phänomen des Bewußtſeins nach den Bedingungen ſeiner Entſtehung und nach ſeinen innern Verhältniſſen ins Auge faßte. Vorerſt entzündete der beredte Reinhold einen Enthuſiasmus des Wiſſens und Erkenntnißlebens, der bei Fichte und Schelling in helle Flammen aufſchlug.

Was Reinhold verſäumt hatte, gedachte Fichte nachzuholen, als er den Antrag der Erhalter der Univerſität

Jena, die Stelle des nach Kiel berufenen Reinhold in Jena einzunehmen, bereitwilligſt annahm. Ebendaſelbſt hatte er vierzehn Jahre früher Theologie ſtudirt und ſich in die Schriften des durch Leſſing wieder aus dem Grabe erweckten Spinoza vertieft. Nach einem langjährigen Hauslehrerleben hatte er ſich 1790 über Hals und Kopf, wie er ſelber bekennt, auf das Studium der Kant'ſchen Philoſophie geworfen, um darin einige Studirende unterweiſen zu können. Jetzt ſollte der durch ſeine kleine Schrift „Kritik aller Offenbarung" (1792) ſchnell berühmt gewordene zweiundbreißigjährige Candidat der Theologie die Kant'ſche Philoſophie an ebenderſelben Univerſität lehren, wo ſich damals nicht weniger als acht akademiſche Lehrer als „Liebhaber der Kant'ſchen Philoſophie" bekannten. Indem er nach Maßgabe der von ſeinem Vorgänger gegebenen Andeutungen ſeine Aufgabe gründlich ins Auge faßte, warf er ſich die Frage auf, wie und wo die Philoſophie überhaupt anzufangen habe.

Nun hatte aber im Jahre 1792 der Profeſſor Schulze in Helmſtädt in einer anonymen Schrift unter dem Titel „Aeneſidemus" Zweifel und Bedenken gegen die Reinhold'ſche Theorie ausgeſprochen und daneben auch den Skepticismus gegen die Anmaßungen der Kant'ſchen Vernunftkritik zu vertheidigen unternommen. In letzterer ſah der neue Skeptiker einen neuen Dogmatismus; denn (ſo räſonnirte er), wenn unſer Verſtand durch ſein Denken das wirkliche Sein der Dinge nicht erreichen kann, und wenn uns ſogar unſer eigenes Ich ſeinem Weſen nach ganz unbekannt bleibt, wie Kant behauptet, woher wiſſen wir denn, daß dieſes Ich die Quelle des thatſächlichen Beitrags iſt, den unſer Erkenntnißvermögen nicht aus der Sinnesempfindung, ſondern aus ſich ſelbſt ſchöpfen ſoll? Sei dies nun offenbar ein Fehlſchluß Kant's, ſo ſtelle derſelbe weiterhin ohne allen Beweis den Satz auf, daß alle unſere Erkenntniß mit der Einwirkung wirklicher Dinge auf unſere Sinne anhebe, die ja doch für unſer Denken ihrem Weſen nach unerreichbar ſein ſollen. Mit Reinhold erkärte ſich Aeneſidemus

darin einverstanden, daß allerdings im Bewußtsein unmittelbar etwas als Thatsache vorkomme; aber er bestreitet Reinhold's Behauptung, daß in allen Aeußerungen unsers Bewußtseins wirklich ein Bezogensein des Vorstellens auf ein Vorgestelltes stattfinde.

Im Jahre 1794 trat der litthauische Rabbinensohn Salomon Maimon mit dem „Versuch einer neuen Theorie des Denkens, nebst angehängten Briefen an Aenesidemus" hervor, worin er als „ächter Talmudischer Ideenspalter", wie ihn Rosenkranz nannte, mit großem Scharfsinn zeigte, daß das Kant'sche Ding an sich und seine behauptete Einwirkung auf unsere Sinne eine willkürliche Vorstellung und unbewiesene Voraussetzung sei, welche die Einbildungskraft in Folge eines Schlusses von der Wirkung auf die Ursache mache; es müsse also dabei bleiben, daß wir es in allem unsern Erkennen lediglich mit Erscheinungen und Vorstellungen zu thun haben.

Um dieser Schrift willen hatte Fichte große Achtung vor dem Scharfsinn des Verfassers. Reinhold's Ansicht, daß die Philosophie auf einen obersten Grundsatz gebaut werden müsse, theilte Fichte; dagegen hatte er noch vor seiner Ankunft in Jena erklärt, daß er dessen sogenannten Satz des Bewußtseins nicht als obersten und einzigen Grundsatz anzuerkennen vermöge, da derselbe selbst noch durch höhere Sätze begründet werden müsse, wenn daraus die Möglichkeit der Erfahrung oder des Vorstellens begriffen werden solle. Unter allem Gegebenen sei das Ich das Unstreitigste und unmittelbar Gewisseste, denn dasselbe finde als vorstellendes Wesen außer sich selbst auch die Dinge als Nicht-Ich, so daß beide vom vorstellenden Subject gleichermaßen umspannt würden. War nun für Kant das menschliche Gemüth die „wundervolle Meerestiefe, aus welcher alle Formen der Dinge unbewußt emportauchen, so daß die Selbsterkenntniß Alles enthüllen müsse, was das Gemüth außerhalb erblicke"; so hatte Fichte an die Stelle der aus Stoff und Form bestehenden Vorstellung das beide Elemente umfassende, sowohl

leidend ſich verhaltende, als auch thätige Ich geſetzt und die Welt der Dinge als das Nicht-Ich getauft.

Unter dem Ich aber, welches das Reinhold'ſche Vorſtellungsvermögen erſetzen ſollte, war nicht das einzelne, zufällige vorſtellende Subject verſtanden, ſondern die Abſtraction eines in allen einzelnen vorſtellenden Weſen in gleicher Weiſe gegenwärtigen und wirkſamen Ich. Dieſes allgemeine oder reine Ich vertrat das thätige Element in Reinhold's Vorſtellungsthatſache, das Nicht-Ich entſprach dem leidenden Elemente, und die Vorſtellung ſelbſt als die Einheit, in welcher beide auf einander bezogen waren, hieß nun in der Umtaufe der Begriffe das wirkliche, erfahrungsmäßige Ich.

So ſchien nun Alles wohl vorbereitet zu ſein, um mit Hülfe dieſer Unterſcheidungen wirklich den Anfang mit dem Philoſophiren machen und den Hergang alles und jedes Erkennens begreifen zu können. Wurde der Reinhold'ſche Gedanke eines einzigen oberſten Grundſatzes, auf den die Philoſophie gebaut werden müſſe, im Ich gefunden, ohne daß man im Eifer des Bauens ſich deſſen erinnerte, was der Kritiker der reinen Vernunft in Bezug auf den Begriff des Ich ſo nachdrücklich warnend dargethan hatte; ſo konnten, hiervon abgeſehen, andere Aeußerungen Kant's allerdings für den beabſichtigten Aufbau eines ſyſtematiſchen Ganzen aller Erkenntniß einen Anhaltspunkt darbieten.

Was ein Syſtem ſei, wußte man; und Kant ſelbſt hatte am Schluſſe der reinen Vernunftkritik erklärt, daſſelbe ſei eben nichts anders als die Einheit mannichfaltiger Erkenntniſſe unter einer Idee, d. h. unter einem Vernunftbegriffe, wodurch der Umfang des Mannichfaltigen und die Stelle der Theile unter einander zur Form eines in ſich gegliederten Ganzen beſtimmt wurde. Die Idee von einer ſolchen möglichen Wiſſenſchaft, die nicht ein bloßes Aggregat rhapſodiſcher Kenntniſſe wäre, war alſo für Kant eine rein ſyſtematiſch-formale Frage, die mit dem Inhalte des Wiſſensgebäudes ſelbſt Nichts zu ſchaffen hatte. Nach ſeinem Sinne mußte in dem Mannichfaltigen der Sinnesanſchauung vorerſt der Erkenntnißſtoff gegeben und vom Verſtande ver-

arbeitet sein, ehe man darauf ausgehen konnte, diesen erfahrungsmäßigen Inhalt unter eine höchste Einheit des Denkens zu bringen und als ein Ganzes systematisch darzustellen, welches als Erkenntniß der wirklichen Welt gelten dürfe, wie sie vor den Sinnen aufgeschlossen liegt und durch unsere Erfahrungserkenntniß nach und nach mit Inhalt angefüllt wird. Den Inhalt selbst aber ebenfalls aus jener Idee einer höchsten Erkenntnißeinheit dadurch abzuleiten, daß man dieselbe nicht blos als methodische Regel und Richtschnur, sondern zugleich zur Gewinnung der Erfahrungserkenntnisse selbst von vornherein zum Grunde legte, dies kam ihm nicht blos nicht in den Sinn, sondern er erklärte ein solches Beginnen für ein ganz und gar unberechtigtes und abenteuerliches Ueberschreiten des Vernunftgebrauchs.

Dazu nun verstieg sich der kühne Baumeister Fichte, um womöglich die Kant'sche Philosophie zu vollenden. Er legte den Weg, den er auf Reinhold's Lehrstuhl in Jena einzuschlagen vorhatte, in einer gedruckten Einladungsschrift „über den Begriff der Wissenschaftslehre" öffentlich dar. Nach dem genialischen Geiste Kant's, besonders in der Kritik der Urtheilskraft, so heißt es in der Vorrede, habe der Philosophie kein höheres Geschenk gemacht werden können, als durch den systematischen Geist Reinhold's. Jetzt gelte es, die Kant'sche Leistung mit der Reinhold'schen Entdeckung zu vereinigen.

Die Philosophie, sagt Fichte, ist eine Wissenschaft; eine Wissenschaft aber soll ein Ganzes in systematischer Form sein, d. h. alle möglichen in ihr enthaltenen und an sich höchst verschiedenen Sätze müssen in einem einzigen Grundsatze zusammenhängen und in ihm sich zu einem Ganzen vereinigen. Unter den mit einander verbundenen Sätzen müßte wenigstens Ein Satz vor aller Verbindung mit andern Sätzen gewiß sein, der den letztern erst seine Gewißheit mittheilte und diese Gewißheit selbst nicht erst durch die Verbindung mit andern erhielte. Ein solcher Grundsatz ist schlechterdings keines Beweises fähig, d. h. auf keinen höhern Satz zurückzuführen, sondern in und durch sich selbst und um seiner

ſelbſt willen gewiß; er begleitet unmittelbar alles Wiſſen und iſt von vornherein in allem Wiſſen enthalten. Alle andern Sätze aber werden nur eine von ihm abgeleitete, alſo durch ihn bedingte Gewißheit haben und ihrem Gehalte, wie ihrer Form nach durch jenen beſtimmt werden. Nur auf dieſem Wege kann die Wiſſenſchaftslehre alle nur möglichen Wiſſenſchaften zu begründen und das ganze Gebiet des menſchlichen Wiſſens zu erſchöpfen hoffen. Der Gehalt des abſolut erſten Grundſatzes müßte allen möglichen Gehalt in ſich enthalten, er wäre der abſolute Gehalt alles Wiſſens überhaupt.

Es kommt auf den Verſuch an, ob ſich ein ſolcher Satz finden und als abſolut erſter Grundſatz bewähren läßt. Ihn gefunden zu haben, behauptet die Wiſſenſchaftslehre. Welches iſt er?

Der unbedingt erſte und ſowohl dem Gehalt als der Form nach ſchlechthin unbedingte Grundſatz drückt diejenige Thätigkeit aus, welche zurückbleibt und ſich ſchlechthin nicht wegdenken läßt, wenn man alle erfahrungsmäßigen Beſtimmungen des Bewußtſeins abſondert. Es wird damit im Ich ſchlechthin und vor jedem in der Erfahrung vorkommenden Inhalte von vornherein etwas geſetzt, was ſich ſelbſt ſtets gleich und ſtets eins und daſſelbe bleibt, und dies iſt nichts anders, als der Satz: Ich bin Ich. Das heißt: wenn ich geſetzt bin, ſo bin ich geſetzt. Mit dieſer Form des Satzes iſt zugleich ſein ganzer und einziger Gehalt geſetzt: Ich bin geſetzt, weil ich mich geſetzt habe, d. h. ich bin, weil ich bin. Ich iſt alſo geſetzt, denn es iſt geſetzt; es iſt ſchlechthin und unbedingt geſetzt, und alles Uebrige muß damit nothwendig im Ich liegen, ein im Ich Geſetztes ſein. Da dieſes ſchlechthin und unbedingt Geſetzte der Grund aller übrigen Handlungen des menſchlichen Geiſtes iſt, ſo hat es den Charakter reiner Thätigkeit; die Unbedingtheit iſt alſo das reine Weſen des Ich. Daß dieſe höchſte Handlung des menſchlichen Geiſtes, ſich ſelbſt zu ſetzen, d. h. ſchlechthin zu denken: ich bin, auch der Zeit nach die erſte ſei, die zu deutlichem Bewußtſein komme, iſt keineswegs nothwendig, eben-

ſowenig als es nothwendig iſt, daß ſie jemals rein zum Bewußtſein komme, d. h. ohne daß der Geiſt dabei zugleich etwas Anderes denkt, was nicht ſie ſelbſt ſei.

Der zweite Grundſatz, den die Wiſſenſchaftslehre aufſtellt, iſt ebenſowenig, wie der oberſte, zu beweiſen, ſondern muß als durch ſich ſelbſt gewiß gelten. Er iſt aber nur nach ſeiner Form unbedingt, ſeinem Gehalte nach bedingt; denn er iſt ſchon eine Thatſache des in der Erfahrung vorkommenden Bewußtſeins ſelbſt, die Thatſache nämlich, daß dem Ich ein Nicht-Ich ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, d. h. daß das Ich, indem es ſich ſelbſt denkt, ſtets dabei etwas Anderes denkt, was nicht Ich ſelbſt iſt.

Dadurch würde offenbar die Einheit und Gleichheit des Ich oder des Bewußtſeins mit ſich ſelbſt aufgehoben, wenn nicht ein dritter Grundſatz möglich wäre, durch welchen die Einheit des Ich mit ſich ſelbſt zuſammengehalten würde. Dieſer dritte Grundſatz, welcher blos ſeinem Gehalte nach unbedingt, ſeiner Form nach dagegen bedingt iſt, weil er durch die beiden erſten ſeiner Form nach beſtimmt wird, iſt ſchon des Beweiſes fähig. Die beiden erſten Grundſätze heben ſich nicht gegenſeitig auf, ſondern ſchränken ſich nur ein. Das unbedingte oder abſolute Ich iſt untheilbar eins und mit ſich ſelbſt gleich; aber das Ich, welches dem Nicht-Ich entgegengeſetzt wird und welches allein in unſerm erfahrungsmäßigen Bewußtſein vorkommt, iſt theilbar und als ſolches dem abſoluten Ich ſelbſt entgegengeſetzt. Im Ich ſetze ich alſo dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen: dies iſt der Ausdruck für den dritten Grundſatz.

Dieſe drei Sätze ſollen nun die Grundlage der Wiſſenſchaftslehre bilden, welche die Aufgabe hat, die Fäden der Reflexion und Abſtraction ſelber zu ſpinnen, wodurch das Gedankenweberſtückchen dieſes oberſten Grundſatzes mit ſeinen beiden anhängenden Sätzen zu Stande kommt. Während nun Fichte im Sommer 1794 die Grundlagen der Wiſſenſchaftslehre ſelbſt auf dem Katheder entwickelte, gelangte die kleine Schrift „über den Begriff der Wiſſenſchaftslehre" auf dem Wege des Buchhandels auch in die ſchwä-

biſchen Thäler, wo der „lockende Silberklang des Ruhmes", den der Wiſſenſchaftslehrer in Saal-Athen wie im Fluge errang, reizvoll an das Ohr des theologiſchen Stiftlers Schelling klang, deſſen Studiengenoſſen Hölderlin und Hegel mittlerweile ſich als Hauslehrer nach entgegengeſetzten Richtungen zerſtreut hatten.

Der neunzehnjährige Schelling wurde durch den „Begriff der Wiſſenſchaftslehre" ſanguiniſch erregt, und ſein Verſuch, das Schriftchen zu ſtudiren, wurde ſogleich zu Papier und im September 1794 unter die Preſſe gebracht. Mit Einem Schlage erhob er ſich zu einem Mitvertreter der Fichte'ſchen Ichheitslehre und zeigte ſich ſchon in dieſem erſten Auftreten als Romantiker ganz in der Weiſe, welche die Xeniendichter in einem Epigramme auf die Gebrüder Schlegel geißelten: „Was ſie geſtern gelernt, das wollen ſie heute ſchon lehren; o was haben die Herrn doch für ein kurzes Gedärm!" Angeſichts der Thatſache, daß Denker von der Art Kant's, Hegel's, um von einem Ariſtoteles ganz zu ſchweigen, zum Philoſophiren vor'm Publikum einen Reichthum von Erfahrungswiſſen und eine kritiſche Zucht des Denkens forderten, welche der Begeiſterung des Jünglings nicht mühelos in den Schooß fällt, muß es bei aller Anerkennung des werdenden Talentes von vornherein etwas Befremdliches haben, einen halbfertigen jungen Mann, ehe noch die Zeit des grundlegenden Lernens zu Ende gegangen iſt, ſchon mit ſolchem Tone der Zuverſicht vor dem philoſophiſchen Publikum lehrend auftreten zu ſehen, wie uns Schelling in ſeiner erſten philoſophiſchen Schrift begegnet. Sie hatte den Titel: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philoſophie überhaupt". Schon einige Zeit — ſo belehrt uns Schelling in der Vorrede — habe er ſeine hier vorgetragenen Gedanken mit ſich herum getragen, die nun durch die neueſten Erſcheinungen in der philoſophiſchen Literatur auf's Neue in ihm rege gemacht worden ſeien.

Er hat von Andern gelernt und weiß das Gelernte mit Klarheit und Leichtigkeit wieder zu geben; aber er vergißt hinterher die erhaltenen Anregungen und meint, es ſeien

seine eignen Entdeckungen. Diese Selbsttäuschung macht ihn undankbar gegen seine Vorgänger, und wir werden sehen, daß ihn diese Eigenthümlichkeit durch seine ganze schriftstellerische Laufbahn begleitet hat. Noch war er in den Kern der Kant'schen Kritik nicht gründlich eingedrungen, aber sie hatte doch sein Denken an einigen Punkten angeregt, welche freilich auch wiederum gerade solche waren, worauf eben jene andern Denker, die auch Fichte als seine Vorgänger bezeichnete, kritisch ihr Augenmerk gerichtet hatten! So mochte denn Schelling erzählen, wie er in Kant's Kritik der reinen Vernunft einen Grundsatz vermißt habe, durch welchen eine Urform aller Philosophie begründet und der Zusammenhang derselben mit den einzelnen von ihr abhängigen Formen dargethan würde. Dieser Mangel sei ihm durch die Angriffe des „Aenesidemus" noch auffallender geworden, und auch Reinhold's Theorie sei noch nicht hinlänglich in sich selbst gesichert, um nicht den Einwürfen eines neuen Skeptikers zu erliegen; denn Reinhold habe nur die Frage beantwortet, wie der Inhalt aller Philosophie möglich sei, dagegen sei die Frage über die Möglichkeit einer Form der Philosophie im Ganzen nicht über den Standpunkt der reinen Vernunft hinausgeführt worden. In diesem Urtheil endlich über die Mängel Reinhold's sei der Verfasser am Meisten durch Fichte's Beurtheilung des „Aenesidemus" und durch dessen „Begriff der Wissenschaftslehre" bestärkt und dadurch in dem Plane gefördert worden, an der Lösung des Problems über die Möglichkeit der Philosophie als eines systematischen Ganzen mitzuarbeiten. Und als bald darauf ihm auch Maimon's „neue Theorie des Denkens" zu Gesicht gekommen sei, habe er die Ueberzeugung gewonnen, daß man das Bedürfniß nach einer Lösung jenes Problems allgemeiner zu fühlen begonnen habe.

So haben wir die Einflüsse alle beisammen, unter welchen das Schelling'sche Schriftchen entstand, als ein Versuch (wie er es nennt) vor Allem den Begriff und Sinn jener Aufgabe als den einzig möglichen Weg zu ihrer wirklichen Lösung klar zu machen, in der Hoffnung, daß durch

dieſe Entwickelung vielleicht der wirklichen Auflöſung durch Andere vorgearbeitet werden könnte. Gerade dies aber, den Begriff und Sinn einer möglichen Wiſſenſchaftslehre darzulegen, hatte bereits Fichte in der Einladungsſchrift unternommen, und Schelling hat deren Gang und Gedanken nur einfach wiedergegeben. Konnte ſich nun Fichte ſelbſt ſpäter ausdrücklich beifällig darüber auslaſſen, daß ſeine Theorie an Verbreitung nur gewinnen könne, je Mehrere ihre eigne Anſicht derſelben vortrügen; ſo durfte man ſich billiger Weiſe nur darüber wundern, daß der junge Tübinger Magiſter nicht geradezu offen erklärte, daß er die Fichte'ſchen Ideen entwickle und wiedergebe, ſondern daß er ſich den Schein zu geben ſuchte, als ſtelle er „anſpruchslos" den Leſern nur ſeine eignen Gedanken dar, die er längſt mit ſich herumgetragen habe. Und wenn er endlich die Hoffnung ausſpricht, daß die Erörterung der Frage nach dem Anfange der Philoſophie durch ſeine trockene und aller Reize der Einbildungskraft entbehrende Unterſuchung nicht zu theuer erkauft ſei und durch die Darſtellung, die er ihr zu geben vermocht habe, nichts eingebüßt haben möchte; ſo mag man es dem jugendlichen Verfaſſer allenfalls zu gut halten, daß er überhaupt für eine rein ſyſtematiſch-formale Erörterung die „Reize der Einbildungskraft" in Anſpruch nehmen zu können glaubt, welche ihr, der Natur des Gegenſtandes nach, ganz und gar fern liegen.

Er kann es nicht laſſen, ſich mit denſelben wenigſtens am Schluſſe des Aufſatzes zu ſchmücken und ſich zu gehobenem Tone poetiſch-prophetiſcher Begeiſterung zu erheben. Seien ja doch — fügt er mit jugendlicher Naivetät im Predigertone hinzu — Worte bloßer Schall und ach! nur gar zu oft tönendes Erz und klingende Schelle! Dagegen wünſcht er ſchließlich, daß keinem ſeiner Leſer das große Gefühl ganz fremd ſein möge, welches die Ausſicht auf eine endlich zu erreichende Einheit des Wiſſens, Glaubens und Wollens bei Jedem, der es werth ſei, die Stimme der Wahrheit jemals gehört zu haben, nothwendig hervorbringen müſſe. Die Philoſophen, ſagt er, haben es oft beklagt, daß ihre Wiſſen-

schaft so wenig Einfluß auf den Willen des Menschen und auf die Schicksale unsers ganzen Geschlechts habe; aber bedachten sie auch, worüber sie klagen? Sie klagen, daß eine Wissenschaft keinen Einfluß habe, die als solche nirgends existirte, und daß man keinen Gebrauch von Grundsätzen machte, die nur ein Theil der Menschheit und auch dieser nur in ganz verschiedenen Beziehungen für wahr hielt. Wer wird aber der Leitung einer Führerin folgen, die er sich selbst noch nicht als die einzig wahre zu denken wagt; wer die Uebel der Menschheit durch ein Mittel heilen, das jetzt noch überhaupt so Vielen verdächtig und bei Verschiedenen in so ganz verschiedener Beschaffenheit zu finden ist? Suchet die Merkmale, an denen Alle die ewige Wahrheit erkennen müssen, zuerst im Menschen selbst, ehe ihr sie in ihrer göttlichen Gestalt vom Himmel auf die Erde ruft! Dann wird euch das Uebrige Alles zufallen! —

Auch im Gange der Untersuchung folgt Schelling ganz und gar der Führung des Fichte'schen „Begriffs der Wissenschaftslehre". Es handelt sich um die Frage, wie Philosophie überhaupt ihrer Form und ihrem Inhalte nach möglich sei, d. h. näher bestimmt, es handelt sich um die Frage, ob ihr Inhalt seine bestimmte Form durch bloße Willkür erhalte, oder ob beide einander wechselseitig von selbst herbeiführen, so daß es im letztern Falle nur Eine Philosophie geben könnte und jede andere davon verschiedene Philosophie nur Scheinwissenschaft sein müßte. Diese Eine Philosophie ist dann zugleich eine Wissenschaft, welche alle übrigen Wissenschaften erst bedingen sollte, somit Wissenschaft aller Wissenschaften, Urwissenschaft oder Wissenschaft schlechthin.

Dieses Problem ist zuerst durch Entwickelung seines Sinnes zu lösen. Alle Wissenschaft hat einen bestimmten Inhalt unter einer bestimmten Form, nämlich der systematischen. Denn alle Wissenschaft, ihr Inhalt sei, welcher er wolle, ist ein unter der Form der Einheit stehendes Ganzes, d. h. alle ihre Theile oder Sätze stehen unter Einer Bedingung und bestimmen einander nur insofern, als jeder der-

ſelben durch jene Eine Bedingung beſtimmt iſt, die ſomit ihr gemeinſamer, nicht ſelbſt wieder bedingter Grundſatz iſt. Von welcher Art ſoll nun dieſer Grundſatz ſein? Er kann erſtens nur ein einziger ſein, weil nach der Urform des menſchlichen Wiſſens alle Wiſſenſchaft als Inbegriff von Theilen nothwendig eine Einheit vorausſetzt, alſo durch einen Satz begründet ſein muß, welcher eine unbedingte oder abſolute Einheit enthält. Würden dagegen als oberſte Bedingungen aller Wiſſenſchaft zwei Grundſätze aufgeſtellt, ſo würden ſie, als verſchiedene von einander getrennt, auch nicht eine einzige Wiſſenſchaft von beſtimmtem Inhalte und beſtimmter Form, ſondern ſelbſt verſchiedene Wiſſenſchaften geben, nämlich auf der einen Seite eine Wiſſenſchaft von bloßem Inhalte, auf der andern Seite eine Wiſſenſchaft von bloßer Form. Oder es würde jeder Grundſatz für ſich allein unbeſtimmt ſein und den andern zu ſeiner Ergänzung vorausſetzen. Beide könnten nicht neben einander und als einander beigeordnet bleiben, ſondern man müſſe ſie wechſelſeitig durch einander bedingt ſein laſſen. Bezögen ſie ſich aber wechſelſeitig auf ein Drittes, d. h. auf einen noch höhern Grundſatz, ſo würden ſie ſich gegenſeitig ausſchließen und jeder würde einen dritten vorausſetzen, durch den ſie gemeinſchaftlich bedingt wären.

Soll nun der Eine oberſte Grundſatz einer Wiſſenſchaft Bedingung der ganzen Wiſſenſchaft ſein, ſo muß er zweitens ſowohl Bedingung ihres Inhaltes, als ihrer Form ſein und alſo ſelbſt einen Inhalt haben, der mit ſeiner beſtimmten Form nicht etwa blos willkürlich, ſondern nothwendig verbunden iſt, einen Inhalt überdies, der ſelbſt wieder durch keine andere Wiſſenſchaft bedingt, d. h. aus keiner andern genommen, ſondern ein ſchlechthin unbedingt vorhandener Inhalt iſt, der auch wiederum nur eine ſchlechthin unbedingte Form haben kann. Denn er ſoll ja die Bedingung alles Inhaltes der Wiſſenſchaft überhaupt und aller beſondern Wiſſenſchaften ſein.

Wenn alſo, ſo wird nun geſchloſſen, die Philoſophie überhaupt Wiſſenſchaft ſein ſoll, ſo muß ſie durch einen

ſchlechthin unbedingten Grundſatz bedingt und begründet werden, welcher nothwendig zugleich die Bedingung alles ihres Inhalts und ihrer Form enthalten muß. Die Eigenthümlichkeit dieſes oberſten Grundſatzes beſteht alſo darin, daß er ſelbſt unbedingt, d. h. nur durch ſich ſelbſt bedingt iſt, wodurch erſt die äußere Form deſſelben, daß er nämlich unbedingt geſetzt iſt, allein erſt möglich wird. Wäre ein ſolcher Grundſatz zu finden, ſo wäre das Problem einer möglichen Form der Philoſophie gelöſt.

Ein ſchlechthin unbedingter Inhalt kann nur etwas ſein, was urſprünglich gegeben, d. h. durch Nichts außer ihm, ſondern lediglich durch ſeine eignen Merkmale beſtimmt iſt, alſo lediglich ſich ſelbſt durch eigne Urſächlichkeit, aus Freiheit ſetzt. Dies iſt aber nichts Anderes, als das urſprünglich durch ſich ſelbſt geſetzte, d. h. ſich ſelbſt als ſeiend denkende Ich, und der geſuchte oberſte Grundſatz kann alſo ſeinem Inhalte wie ſeiner Form nach nur dieſer ſein: Ich iſt Ich. Denn urſprünglich, d. h. wenn wir im Denken von allem Andern abſehen, iſt nichts als das Ich gegeben, durch das Ich iſt aber nur inſofern etwas gegeben, als etwas durch daſſelbe bedingt iſt, welches als durch das Ich bedingt nothwendig ein Nicht-Ich ſein muß. Gäbe es nun etwas vom Ich Verſchiedenes, das doch durch dieſelben Merkmale, wie das Ich beſtimmt wäre, ſo würde daſſelbe nur inſofern Inhalt eines Grundſatzes werden, als es durch das Ich bedingt iſt, und der Inhalt und die Form des Grundſatzes würden nicht blos durch das Ich allein, ſondern durch dasjenige, was durch das Ich bedingt wird, gegeben ſein und alsdann ſo lauten: Ich iſt Nicht-Ich. Als der Inhalt dieſes zweiten Grundſatzes iſt alſo ein Nicht-Ich überhaupt gegeben, das dem Ich entgegengeſetzt iſt. Da nun die Urform des Ich Unbedingtheit iſt, ſo muß die Form des Nicht-Ich Bedingtheit ſein, und durch den oberſten Grundſatz iſt alſo die Form der Unbedingtheit, durch den zweiten die Form der Bedingtheit begründet. Iſt nun erſtens das Ich durch ſich ſelbſt und zweitens durch das Ich zugleich ein Nicht-Ich geſetzt, ſo würde offenbar das Ich ſich ſelbſt aufheben, wenn

es nicht gerade dadurch, daß es ein Nicht-Ich ſetzt, ſich ſelbſt ſetzte. Dies kann nur in einem Dritten geſchehen, in welchem ſich beide das Ich und das Nicht-Ich nur inſofern beziehen, als ſie ſich wechſelſeitig ausſchließen. Dieſes Dritte iſt das gemeinſchaftliche Product beider und zugleich durch das Ich wie durch das Nicht-Ich bedingt. Dies iſt aber nichts anders, als die Vorſtellung oder das wirkliche, erfahrungsmäßige Bewußtſein ſelbſt, welches als bloße Thatſache das Erſte zu ſein ſcheint, in Wahrheit aber jene beiden allem wirklichen Bewußtſein vorausgehenden Handlungen oder Thätigkeiten zur Vorausſetzung hat. Der Inhalt dieſes dritten Grundſatzes iſt ſomit unbedingt gegeben, ſeine Form dagegen iſt bedingt, weil ſie nur durch die Form des erſten und zweiten Grundſatzes möglich iſt. Und dieſer dritte Grundſatz erſt iſt es, welcher eine Ableitung der Vorſtellung oder eine Theorie des Bewußtſeins möglich macht. Was nur immer Inhalt einer Wiſſenſchaft werden kann, iſt damit erſchöpft, daß es entweder als ſchlechthin unbedingt oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben iſt. Dieſe drei Grundſätze enthalten alſo die Urform aller Wiſſenſchaft. Von ihnen ſind alle übrigen Grundſätze aller und jeder Wiſſenſchaft erſt abzuleiten. Durch ſie allein kann eine Wiſſenſchaft entſtehen, die blos logiſch zu Werke geht, blos im reinen Denken ſich bewegt und es mit Nichts, als dem durch das Ich Gegebenen, zu thun hat. Damit wird auch, meint Schelling, dem beſtändigen Fragen ein Ende gemacht, ob ein Ding an ſich ſelbſt exiſtire, d. h. ob etwas nicht Erſcheinendes auch eine Erſcheinung ſei. Man wird künftig Nichts wiſſen, als was durch das Ich gegeben iſt, und alles Gerede von gegenſtändlichen Beweiſen für das Daſein Gottes und für die Unſterblichkeit der Seele wird aufhören. —

So hatte ſich alſo das „frühreife Genie" im Tübinger Stift aus der Reinhold'ſchen Begeiſterung für einen oberſten Grundſatz mit ſanguiniſcher Erregtheit ſogleich in den Fichte'ſchen Enthuſiasmus für das Ich, worin der geforderte Grundſatz entdeckt ſein ſollte, hineingeworfen. Jene Forderung, die er als ſelbſtverſtanden hinnahm, und dieſe

ſchlechthin unbedingten Grundſatz bedingt und begründet werden, welcher nothwendig zugleich die Bedingung alles ihres Inhalts und ihrer Form enthalten muß. Die Eigenthümlichkeit dieſes oberſten Grundſatzes beſteht alſo darin, daß er ſelbſt unbedingt, d. h. nur durch ſich ſelbſt bedingt iſt, wodurch erſt die äußere Form deſſelben, daß er nämlich unbedingt geſetzt iſt, allein erſt möglich wird. Wäre ein ſolcher Grundſatz zu finden, ſo wäre das Problem einer möglichen Form der Philoſophie gelöſt.

Ein ſchlechthin unbedingter Inhalt kann nur etwas ſein, was urſprünglich gegeben, d. h. durch Nichts außer ihm, ſondern lediglich durch ſeine eignen Merkmale beſtimmt iſt, alſo lediglich ſich ſelbſt durch eigne Urſächlichkeit, aus Freiheit ſetzt. Dies iſt aber nichts Anderes, als das urſprünglich durch ſich ſelbſt geſetzte, d. h. ſich ſelbſt als ſeiend denkende Ich, und der geſuchte oberſte Grundſatz kann alſo ſeinem Inhalte wie ſeiner Form nach nur dieſer ſein: Ich iſt Ich. Denn urſprünglich, d. h. wenn wir im Denken von allem Andern abſehen, iſt nichts als das Ich gegeben, durch das Ich iſt aber nur inſofern etwas gegeben, als etwas durch daſſelbe bedingt iſt, welches als durch das Ich bedingt nothwendig ein Nicht-Ich ſein muß. Gäbe es nun etwas vom Ich Verſchiedenes, das doch durch dieſelben Merkmale, wie das Ich beſtimmt wäre, ſo würde daſſelbe nur inſofern Inhalt eines Grundſatzes werden, als es durch das Ich bedingt iſt, und der Inhalt und die Form des Grundſatzes würden nicht blos durch das Ich allein, ſondern durch dasjenige, was durch das Ich bedingt wird, gegeben ſein und alsdann ſo lauten: Ich iſt Nicht-Ich. Als der Inhalt dieſes zweiten Grundſatzes iſt alſo ein Nicht-Ich überhaupt gegeben, das dem Ich entgegengeſetzt iſt. Da nun die Urform des Ich Unbedingtheit iſt, ſo muß die Form des Nicht-Ich Bedingtheit ſein, und durch den oberſten Grundſatz iſt alſo die Form der Unbedingtheit, durch den zweiten die Form der Bedingtheit begründet. Iſt nun erſtens das Ich durch ſich ſelbſt und zweitens durch das Ich zugleich ein Nicht-Ich geſetzt, ſo würde offenbar das Ich ſich ſelbſt aufheben, wenn

es nicht gerade dadurch, daß es ein Nicht-Ich ſetzt, ſich ſelbſt ſetzte. Dies kann nur in einem Dritten geſchehen, in welchem ſich beide das Ich und das Nicht-Ich nur inſofern beziehen, als ſie ſich wechſelſeitig ausſchließen. Dieſes Dritte iſt das gemeinſchaftliche Product beider und zugleich durch das Ich wie durch das Nicht-Ich bedingt. Dies iſt aber nichts anders, als die Vorſtellung oder das wirkliche, erfahrungsmäßige Bewußtſein ſelbſt, welches als bloße Thatſache das Erſte zu ſein ſcheint, in Wahrheit aber jene beiden allem wirklichen Bewußtſein vorausgehenden Handlungen oder Thätigkeiten zur Vorausſetzung hat. Der Inhalt dieſes dritten Grundſatzes iſt ſomit unbedingt gegeben, ſeine Form dagegen iſt bedingt, weil ſie nur durch die Form des erſten und zweiten Grundſatzes möglich iſt. Und dieſer dritte Grundſatz erſt iſt es, welcher eine Ableitung der Vorſtellung oder eine Theorie des Bewußtſeins möglich macht. Was nur immer Inhalt einer Wiſſenſchaft werden kann, iſt damit erſchöpft, daß es entweder als ſchlechthin unbedingt oder als bedingt, oder als beides zugleich gegeben iſt. Dieſe drei Grundſätze enthalten alſo die Urform aller Wiſſenſchaft. Von ihnen ſind alle übrigen Grundſätze aller und jeder Wiſſenſchaft erſt abzuleiten. Durch ſie allein kann eine Wiſſenſchaft entſtehen, die blos logiſch zu Werke geht, blos im reinen Denken ſich bewegt und es mit Nichts, als dem durch das Ich Gegebenen, zu thun hat. Damit wird auch, meint Schelling, dem beſtändigen Fragen ein Ende gemacht, ob ein Ding an ſich ſelbſt exiſtire, d. h. ob etwas nicht Erſcheinendes auch eine Erſcheinung ſei. Man wird künftig Nichts wiſſen, als was durch das Ich gegeben iſt, und alles Gerede von gegenſtändlichen Beweiſen für das Daſein Gottes und für die Unſterblichkeit der Seele wird aufhören. —

So hatte ſich alſo das „frühreife Genie" im Tübinger Stift aus der Reinhold'ſchen Begeiſterung für einen oberſten Grundſatz mit ſanguiniſcher Erregtheit ſogleich in den Fichte'ſchen Enthuſiasmus für das Ich, worin der geforderte Grundſatz entdeckt ſein ſollte, hineingeworfen. Jene Forderung, die er als ſelbſtverſtanden hinnahm, und dieſe

neue Entdeckung, die er sich aneignete, nach dem Maßstabe der kritischen Philosophie selbst prüfend darauf anzusehen, ob die Forderung überhaupt begründet und ob mit dem Begriff des Ich für die Lösung des philosophischen Problems wirklich etwas gewonnen sei, dies war nicht Schelling's Sache. Von dem Altmeister Kant vor Allem nicht sowohl Philosophie, als vielmehr die rechte Weise des Philosophirens, jene Pünktlichkeit und Genauigkeit gewissenhafter Untersuchung zu lernen, welche im Suchen nach den Quellen der Erkenntniß bei jedem Schritte, der gethan wird, sich die Frage vorlegt: woher weiß ich dies? wie bin ich dazu gekommen? und verwickle ich mich nicht in den leeren Schein blendender Trugschlüsse? dieses keusche und bedächtige Verfahren, worin der Stifter der kritischen Philosophie vorangegangen war, blieb dem jungen Tübinger Magister von vornherein fremd. Er leitet nicht ab, sondern behauptet; er nimmt an und setzt voraus, statt zu beweisen; er bewegt sich bei seinen Schlüssen im Kreise und erklärt den Zirkel für unvermeidlich, weil er eben schon voraussetzt, was erst zu beweisen wäre; er entwickelt nicht folgerichtig einen Gedanken aus dem andern, sondern macht Sprünge und läßt Lücken. Und dabei ist seine Schreibart durch eingeschaltete Zwischenbemerkungen und unterm Text angeflickte Anmerkungen so zerstückt, daß sie recht eigentlich die Physiognomie Tübingens selbst an sich trägt, welches bei seiner unregelmäßigen Bauart und seinen terrassenförmig sich übereinander erhebenden Häusern nur auf der Spitze des Schloßberges die reizende Aussicht auf die Alb zeigt, wie gleichermaßen der an der Leiter Fichte's und der Kant'schen Kategorientafel hinankletternde Schelling nur auf der erklommenen Höhe des Ich den „Reizen der Einbildungskraft" noch eine Aussicht in die Ferne gewährt.

Fehlte nun dem philosophirenden jungen Stiftler eine Ader des kritischen Geistes, der ohne eindringende Prüfung nach allen Seiten sich keiner Forderung schmiegt und keiner vermeintlichen Entdeckung hingiebt; so studirte damals in Jena unter Fichte und in persönlichem Verkehr mit dem-

ſelben ein anderer zwanzigjähriger Jüngling, deſſen ſchon damals kräftig ſich regendem kritiſchen Scharfſinne ernſtliche Bedenken über das Fichte'ſche Ich und Nicht-Ich aufſtiegen, für die er bei dem Wiſſenſchaftslehrer ſelbſt Löſung ſuchte. Es war dies Herbart, dem es ſpäter vorbehalten war, als Kantianer vom Jahre 1828, wie er ſich nannte, der ſcharfſinnigſte Gegner der philoſophiſchen Romantik zu werden und ſich durch mühſame Denker- und Forſcherarbeit Bedeutung zu erringen. Damals aber (1796) ſtellte dieſer junge Student in einer, erſt aus ſeinem Nachlaß bekannt gewordenen, kurzen Beurtheilung der Schelling'ſchen Schrift nicht unerhebliche Bedenken gegen die darin aufgeſtellten Behauptungen und verſuchten Beweiſe auf, wodurch er ſich über ſein eigenes Verhältniß zu ſeinem und Schelling's Lehrer klar zu werden bemühte. Wir erwähnen dies hier nur flüchtig, da ſich uns erſt ſpäter die eigentliche Stelle eröffnen wird, wo Herbart mit den eigenthümlichen Leiſtungen ſeiner Denkerarbeit als Gegner des Schelling'ſchen Philoſophirens kräftig und nachhaltig hervortritt.

Ehe wir uns weiter danach umſehen, was die beiden Reformatoren der kritiſchen Philoſophie mit ihrer neuen Entdeckung anzufangen wiſſen und wie ſie dieſelbe zu benutzen verſuchen, müſſen wir nicht blos die Phyſiognomie dieſes Fundes, ſondern auch die Art und Weiſe, wie beide Entdecker dazu gekommen ſind, etwas genauer in's Auge faſſen. Es könnte ja wohl der Fall ſein, daß die ganze Entdeckung ſich von vornherein in ein hohles Nichts auflöſte; es könnte ſich ja wohl zeigen, daß ihnen der verſuchte Beweis für die Nothwendigkeit eines ſchlechthin unbedingten Grundſatzes, auf welchen die Philoſophie gegründet werden müſſe, nicht blos ganz und gar mißlungen, ſondern daß ein ſolcher erſter Grundſatz keineswegs nothwendig, ja ſogar daß er geradezu unmöglich iſt, wenn anders im Sinn und Geiſt der kritiſchen Philoſophie philoſophirt und nicht der ganze Gewinn der Kant'ſchen Geiſtesarbeit gänzlich preisgegeben werden ſoll. Bedenklich genug wäre freilich eine ſolche Einſicht für den Werth und die Bedeutung des Fichte'ſchen und Schel-

ling'schen Philosophirens, indem sich dieses alsdann von vornherein als ein Abfall von den Grundsätzen der Kant'schen Kritik erweisen würde, während beide Entdecker allerdings eine Fortbildung und Vollendung der kritischen Philosophie im Sinne hatten.

Es sei ein Mangel Kant's, behauptet Fichte und sein Echo Schelling, die Nothwendigkeit eines solchen obersten Grundsatzes übersehen zu haben, den er gleichwohl unbewußt überall wirklich zum Grunde lege. Sehen wir doch näher zu, was Kant von einem solchen obersten Grundsatz hält! Den gegebenen mannichfaltigen Stoff der Sinnesanschauung und Wahrnehmung, den der Verstand denkend bearbeitet, ordnet und verknüpft, schließlich unter eine letzte und höchste Einheit des Denkens zu bringen, wodurch die Regeln des denkenden Verstandes selbst wiederum andern höhern und umfassendern Gesichtspunkten untergeordnet werden sollten: dieses Verfahren galt dem Kritiker der reinen Vernunft als der Weg, um zu einem Abschluß unserer jeweiligen Erfahrungserkenntniß zu gelangen. Die hierbei erstrebte höchste Vernunfteinheit ist ihm lediglich nach Oben hin die Einheit des Systems, als Zusammenfassung der mit dem Erfahrungsstoffe erfüllten Verstandeserkenntniß. Diese das Ganze der Erfahrungserkenntniß nach Oben hin abschließende, systematische Einheit dient jedoch — dies hebt Kant ausdrücklich hervor — der Vernunft keineswegs zu einem Grundsatze, um daraus nach Unten hin von vornherein die Gegenstände abzuleiten, sondern lediglich nur zur regulativen Maxime, um dieselbe über alle mögliche bereits gewonnene Erfahrungserkenntniß zu verbreiten und dem erfahrungsmäßigen Verstandesgebrauche systematischen Zusammenhang und Uebersichtlichkeit zu geben und wo möglich immer neue Wege der Forschung zu eröffnen. Von einem obersten Grundsatze also, aus welchem die Erfahrungserkenntniß ihrem Inhalte und ihrer Form nach abgeleitet werden sollte, weiß Kant Nichts und will Nichts davon wissen; und daß er Nichts davon wissen will, dies ist nicht ein Mangel, der sich dem kritischen

Denker unbewußt eingeſchlichen hätte, ſondern iſt recht eigentlich im Sinn und Geiſt ſeines Philoſophirens begründet.

Fichte und Schelling wollen nun aber gerade dies, was dem Sinne und Geiſte Kant's widerſtrebt. Sie wollen einen Grundſatz, aus dem zugleich aller Inhalt und die Form alles Wiſſens abgeleitet werden könne, und ſtellen von vornherein den Begriff eines ſolchen eingebildeten Grundſatzes auf, indem ſie die Bedingungen entwickeln, unter denen allein ein ſolcher, wenn es wirklich einen ſolchen gebe, zugleich allen Inhalt und die Form alles Wiſſens enthalten könne, alſo das zu leiſten im Stande ſei, was von ihm verlangt wird. Soll er dazu fähig ſein, ſolle er allen Inhalt und die Form alles Wiſſens bedingen, ſo müſſe er nothwendig für ſich ſelbſt unbedingt ſein. An der Hand dieſes aufgeſtellten Begriffs ſuchen ſie dann, ob ſich im Umkreiſe deſſen, was unſerm Denken zu erreichen iſt, ein Satz fände, welcher jenem Begriffe entſpräche, welcher alſo etwas Unbedingtes enthielte, durch welches dann alles Andere in unſerm Wiſſen bedingt und begründet würde. Und ſiehe da, im Begriffe des Ich haben wir einen Grundſatz, der ganz dieſe Forderungen erfüllt, indem er ein ſchlechthin Unbedingtes enthält! Wenn es einen oberſten Grundſatz giebt, ſo muß er dieſe beſtimmte Beſchaffenheit haben; der Begriff des Ich hat die geforderte Beſchaffenheit, alſo kann er allein der geſuchte oberſte Grundſatz ſein. Dies iſt die Schlußweiſe, deren ſich Fichte und Schelling bedienen.

Daß es aber überhaupt nothwendig einen ſolchen oberſten Grundſatz geben müſſe, was gerade Kant beſtritt; daß nicht vielmehr die Forderung eines ſolchen geradezu verwerflich ſei, was Kant dargethan hatte: dies iſt weder von Fichte noch Schelling bewieſen worden. Beide bewegen ſich lediglich im Kreiſe der bloßen Möglichkeit herum. Was erſt bewieſen werden ſollte, wird ſchon vorausgeſetzt; von der Denkmöglichkeit eines oberſten Grundſatzes wird auf die Nothwendigkeit und Wirklichkeit deſſelben geſchloſſen. Ja, ſie geben zu, daß ſie ſich bei ihren Schlüſſen in einem Zirkel bewegen, ſofern das zu Folgernde ſchon vorausgeſetzt

werde; aber ſie verſichern, man habe nicht Urſache, über dieſen Zirkel betreten zu ſein, weil derſelbe unvermeidlich ſei; und verlangen zu wollen, daß derſelbe gehoben werde, hieße nichts Anderes verlangen, als daß es gar nichts ſchlechthin Gewiſſes oder Unbedingtes im menſchlichen Wiſſen gebe, ſondern daß alles menſchliche Wiſſen nur bedingt ſein könne.

Warum nun aber gerade dies Letztere nicht ſolle der Fall ſein, darüber giebt weder Fichte noch Schelling auch nur den allergeringſten Aufſchluß, während dagegen Kant den ganzen Scharfſinn ſeiner Geiſteskraft aufgeboten hatte, um nachzuweiſen, daß unſer menſchliches Wiſſen allerdings überall nur ein bedingtes ſei, und daß zur Erkenntniß des Unbedingten unſer Vermögen ſchlechterdings nicht ausreiche. Beſtand doch zuletzt die ganze Aufgabe und Bedeutung der Kant'ſchen Vernunftkritik in dem Nachweis, daß es in Wirklichkeit durchaus nichts Unbedingtes im menſchlichen Wiſſen giebt, und daß Alles, was ſich uns als ein unmittelbar Gewiſſes darſtellen mag, darum noch keineswegs ein unbedingt Geſetztes ſei, ſondern daß eine weiterdringende Selbſtbeobachtung uns die Bedingungen davon aufdeckt. Entſpringt ja doch unſer geſammtes Erkennen aus Vorſtellungen und aus der durch das Denken vollzogenen Verknüpfung unſerer Sinnesanſchauungen.

Ein oberſter Grundſatz alſo, welcher ein ſchlechthin Unbedingtes enthielte, wodurch aller übrige Inhalt unſers Wiſſens begründet wurde, iſt nicht allein nicht nothwendig, ſondern geradezu unmöglich. Nur das Verfahren unſers Denkens, den mannichfaltigen Inhalt der Sinnesanſchauung und Wahrnehmung zu wirklicher Erfahrungserkenntniß zu erheben, von welcher Schein und Irrthum ausgeſchloſſen ſind, nur dieſe Methode des Erkennens allein giebt die Philoſophie für ſich und für alle beſondere Wiſſenſchaften, deren jede ihren eigenen, durch den Gegenſtand ſelbſt abgegrenzten Inhalt hat. Mit andern Worten, die Philoſophie ſtellt durch die Betrachtung der allem Erkennen als Quellen und Stützen dienenden Vorausſetzungen und Bedingungen der Erfahrung die für alles Erfahrungswiſſen gültige Weiſe des Erkennens

auf. Und dieſes Formprinzip der Methode, welches als ſolches allein Ausgangspunkt und Grundlage alles Philoſophirens und einzige Quelle wie alleiniges Maß aller Gewißheit für uns ſein kann, iſt die ſinnliche Wahrnehmung oder das erfahrungsmäßige Bewußtſein ſelbſt. Nur wirkliche Beobachtung der Erſcheinungen, auf Sinnesanſchauung gegründet und durch das Denken verarbeitet, vermag die Erfahrungserkenntniß zu begründen. Inhalt und Methode der Philoſophie ſind alſo durchaus nur die Erfahrung ſelbſt. Dies iſt Kant's Anſicht und von ihm gründlich genug nachgewieſen worden. Und wenn Fichte ſpäter, mit Kant übereinſtimmend, allerdings auch dies hervorhob, daß der Menſch Nichts außer der Erfahrung habe und dieſe allein den Stoff des Denkens enthalte, daß alſo die Philoſophie Nichts als die Ableitung deſſen ſei, was in unſerm Bewußtſein erfahrungsmäßig vorkomme; ſo konnte er folgerichtig das Problem der Philoſophie auch nur ſo beſtimmen, daß in dem wirklichen erfahrungsmäßigen Bewußtſein auch der Grund und die Möglichkeit aller Erfahrung nachgewieſen worden wäre.

So aber machen Fichte und nach ihm Schelling die Vorausſetzung, mit der vermeintlichen Entdeckung ihres oberſten Grundſatzes ein im menſchlichen Wiſſen enthaltenes Unbedingtes gefunden zu haben, durch welches Inhalt und Form alles übrigen Wiſſens bedingt würde. Stellen wir dieſen Anſpruch unter die Controle der kritiſchen Philoſophie, ſo hat uns Kant belehrt, daß auf dem Erfahrungswege die ſtets nur bedingte Verſtandeserkenntniß allerdings, in Folge des Bedürfniſſes nach einer dieſelbe abſchließenden und zum Ganzen eines Syſtems zuſammenfaſſenden Vernunfteinheit, mittelſt der unſerer Einbildungskraft ſich aufdrängenden Idee des Unbedingten zu einer höchſten Vernunfteinheit hingeführt werde. Aber — fügt Kant ausdrücklich mit allem Nachdrucke hinzu — dieſe Idee des Unbedingten hat eben nur in unſerm Denken als ein Gedanke, nicht aber außer unſerm Denken Exiſtenz und Gültigkeit, und es wird von Kant als ein eitles Wähnen bezeichnet, durch allen in's Unendliche fort und fort ſchreitenden Rückgang durch die

Reihe des Bedingten ein Unbedingtes als ein wirklich Seiendes erreichen zu können, da daſſelbe eben nur ein für unſer immer beſchränktes und bedingtes Denken unvermeidlicher Hülfsbegriff ſei, welchem durchaus nichts in aller Wirklichkeit entſpreche. Und dieſes blos gedachte Unbedingte nun gar, durch ein Rückwärtsgehen in der Reihe des Bedingten und der Bedingungen aller Erſcheinungen, nicht blos erreichen zu wollen, ſondern daſſelbe auch der Reihe der Erſcheinungen zum Grunde zu legen, um aus ihm dieſe Reihe der Erſcheinungen ſelbſt abzuleiten und daraus die Erſcheinungswelt zu erklären: ein ſolches Beginnen hat Kant wiederholt als ein ganz abenteuerliches und fruchtloſes, weil lediglich im Kreiſe ſich bewegendes Unternehmen verworfen. Die Vernunft ſelbſt, hatte Kant gezeigt, erzeugt gar keine Begriffe, d. h. man darf die Vernunft nicht von der Sinnlichkeit und dem Verſtande iſoliren und zu einem eigenen Quell von Begriffen und Urtheilen machen, die lediglich aus ihr entſprängen. Sie ſucht vielmehr nur die Verſtandesbegriffe, die durch Sinnesanſchauung bewährt ſind, von den unvermeidlichen Einſchränkungen der uns möglichen Erfahrung freizumachen und dieſelben über die Grenzen des bereits in der Erfahrung Gegebenen, doch aber ſtets nur in Verknüpfung mit demſelben, dadurch zu erweitern, daß ſie zu einem gegebenen Bedingten auf Seiten der Bedingungen abſolute Vollſtändigkeit fordert. Und in dieſer vorgeſtellten, obwohl nie zu erreichenden Vollſtändigkeit liegt der Begriff des Unbedingten. Der Grundſatz der Vernunft iſt ſomit, nach Kant, nur eine Regel, welche uns vorſchreibt, in der Reihe der Bedingungen gegebener Erſcheinungen immer weiter rückwärts zu gehen, ohne daß es uns jemals erlaubt wäre, bei einem ſchlechthin Unbedingten ſtehen zu bleiben; d. h. es iſt in dieſer Idee nur ein Grundſatz der größtmöglichen Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung gegeben, wonach keine gegebene Erfahrungsgrenze für abſolut gelten darf.

Hatte ſich Kant mit ſolcher über alle Möglichkeit eines Mißverſtandes erhabenen Klarheit und Beſtimmtheit über den Gebrauch der Idee des Unbedingten ausgeſprochen, ſo kann in der That nur Unverſtand oder Mißverſtand des kritiſchen

Meisters sich mit dem Anspruche brüsten wollen, die Philosophie desselben dadurch zu vollenden, daß man ihre Prinzipien über Bord wirft und „aus dem Kant'schen Scheiterhaufen brennende Kohlen" in der Meinung herbeiführt, dieselben als Bauzeug für den Tempel des Unbedingten benutzen zu können. Zu solchem Unternehmen hielten sich die Baumeister Fichte und Schelling berufen, indem sie eine jener Kant'schen Ideen, durch welche die Vernunft eine höchste Einheit des Denkens bei der Erkenntniß eines gegebenen Erfahrungsstoffes bezweckt, nämlich die Idee des Ich, nicht etwa blos über die Grenze des ihr zugehörenden Erfahrungsgebietes hinaus erweiterten und aus der psychologischen Idee einen allgemeinen Weltbegriff machten, sondern diesen auch noch weiter aller Erkenntniß überhaupt zum Grunde legten, um daraus, als ihrer vermeintlich unbedingten Wurzel, die ganze Erscheinungswelt abzuleiten. War bei Kant (so schreibt Fichte 1795 an Jacobi) doch noch ein Mannichfaltiges der Erfahrung, so behaupte ich mit dürren Worten, daß selbst dieses von uns durch ein schöpferisches Vermögen producirt werde. — Hatte Kant, in der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft, einen gemeinschaftlichen Grund der besondern Vermögen des menschlichen Gemüths für unerforschlich erklärt, so glaubte Fichte eine solche gemeinsame Wurzel derselben im Begriffe des Ich entdeckt zu haben, und hatte nun nichts Eiligeres zu thun, als denselben mit der Reinhold'schen Forderung eines obersten Grundsatzes zusammenzuschmelzen. Es war ihm die scharfsinnige Aufdeckung der in dem Begriffe des Ich versteckten Fehl- und Trugschlüsse, worin eine der glänzendsten Partien der Vernunftkritik bestand, ganz aus dem Gedächtniß entschwunden, und er selbst und sein Affe Schelling verwickelten sich ganz in dasselbe Netz von Trugschlüssen, deren täuschenden Schein ihr Meister, für sie umsonst, aufgelöst hatte.

Es giebt Vernunftschlüsse, sagt Kant, die keine erfahrungsmäßige Voraussetzung enthalten und durch deren Anwendung wir von Etwas, das wir kennen, auf etwas Anderes schließen, wovon wir noch keinen Begriff haben, dem

wir aber gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein Wirklichkeit beilegen. Dergleichen vernünftelnde Schlüsse sind die Sophistik der Vernunft selbst; denn in ihrem reinen Gebrauche richtet die Vernunft gar Nichts aus, vielmehr bedarf es noch einer Disciplin, um ihre Ausschweifungen zu bändigen und die Blendwerke zu verhüten, die daher kommen. Auf solchen trügerischen Vernunftschlüssen beruht auch die Idee des Ich als eines für sich seienden Wesens. Ich denke mich selbst zum Behufe einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mir meiner Existenz auch außer den erfahrungsmäßigen Bedingungen derselben bewußt werden könne. Folglich verwechsele ich die mögliche Abstraction von meiner erfahrungsmäßigen bestimmten Existenz mit dem vermeintlichen Bewußtsein einer möglichen abgesonderten Existenz meines denkenden Selbst und glaube das Wesentliche in mir als das transscendentale Subject — Fichte's und Schelling's reines Ich — zu erkennen, indem ich blos die allem wirklichen Erkennen zum Grunde liegende Einheit des Bewußtseins in Gedanken habe. Aber auch von unserm eigenen Dasein — setzt Kant auseinander — haben wir ja in unserer Selbstanschauung lediglich eine Erkenntniß der Weise, wie wir uns selbst im innern Sinne erscheinen. Nur durch die Art, wie unsere innere Empfindung durch die Erscheinung unserer eigenen Natur afficirt wird, erhalten wir Kundschaft von uns selbst; auch die Erkenntniß unserer eigenen Natur ist somit lediglich das Ergebniß einer innern Erfahrung. Und erst dadurch, daß der innere Sinn mit Hülfe der Einbildungskraft das Mannichfaltige der Wahrnehmungen über unsern erscheinenden Zustand zur Einheit des Bewußtseins verbindet, gelangt unser Verstand zu dem Urtheil: Ich denke. Die Vorstellung des Ich selbst ist an Inhalt ganz leer, und das Mannichfaltige der Erscheinungen unsers eigenen Zustandes selbst ist in diese Vorstellungen gar nicht aufgenommen; sie ist also nicht einmal ein Begriff, geschweige denn eine Anschauung, sondern nur das innerliche Gewahr- oder Bewußtwerden, daß

ich denke, welches alle unſere Anſchauungen und Begriffe begleitet; ſie iſt nur der Act der Beziehung der in der innern Wahrnehmung enthaltenen Erſcheinungen unſers eigenen Zuſtandes auf ihre zum Grunde liegende Urſache. Die Vorſtellung des Ich iſt Etwas, wovon wir, ſobald wir es abgeſondert für ſich feſthalten, nicht den mindeſten Begriff haben können, um welches wir uns vielmehr in einem beſtändigen Kreiſe herumdrehen, indem wir uns dieſer Vorſtellung zwar ſtets bedienen müſſen, um etwas über ſie zu urtheilen, ohne daß wir jedoch von derſelben von unſerer Erfahrungserkenntniß irgendwelchen weitern Gebrauch machen können. Dieſes Ich kann ſomit ſchlechterdings nicht als etwas ſchlechthin und an ſich ſelbſt Wirkliches, nicht etwa als ein fürſichbeſtehendes Weſen angenommen, ſondern lediglich problematiſch und hypothetiſch zum Grunde gelegt werden, um die erfahrungsmäßige Verknüpfung der Erſcheinungen ſo anzuſehen, als ob ſie in dieſem Ich ihren Grund hätten, d. h. es kann ein bloßes Schema eines lediglich regulativen Grundſatzes ſein, woraus nicht das Mindeſte wirklich abgeleitet werden kann.

So Kant. Indem nun Fichte und mit ihm Schelling dieſen leeren Begriff des Ich feſthalten und demſelben, gegen Kant's Warnung, ein wirkliches fürſichbeſtehendes Sein unterlegen, laſſen ſie ſich überdies in ihrem Verhältniß zu Kant noch weiterhin einen kaum verzeihlichen Mangel an Folgerichtigkeit zu Schulden kommen.

Beide bezeichnen es als Kant's großes Verdienſt, daß derſelbe die Philoſophie von dem Wahne eines dem menſchlichen Erkennen äußerlichen und fremden, todten Seins, dem vorgeblichen Dinge an ſich, welches als unerkennbares Etwas hinter den Erſcheinungen ſtecke, gründlich befreit habe, indem ſie nachwieſen, daß alles unſer Wiſſen — wie auch Kant lehrte — blos auf die Erſcheinung gehe, jedes Sein nur auf unſere Vorſtellung davon ſich beſchränke, und daß es blos gegenſtändliche Dinge an ſich oder nichterſcheinende Dinge, die dem Bewußtſein fremd und äußerlich blieben, überhaupt gar nicht gebe, da die Natur blos der Inbegriff der Er-

ſcheinungen ſei. Wie konnten nun Beide, wenn ſie folgerichtig im Sinne Kant's denken wollten, hiervon die Natur unſers eigenen menſchlichen Weſens ausſchließen und in dem Erfahrungsgebiete unſers eigenen Daſeins über die dem innern Sinn ſich darbietenden, in der Selbſtanſchauuung vorgeſtellten Erſcheinungen unſers eigenen Zuſtandes hinausgehend, in dem Begriffe des Ich allein ein ſolches Ding an ſich als todtes Sein feſthalten?

Man wird einwenden, ſie haben ja das Ich keineswegs als todtes Sein, ſondern gerade blos als Handeln und lauter Thätigkeit, als in's Unendliche gehendes Streben aufgefaßt. Aber mit welchem Rechte nahmen ſie dieſe durch innere Beobachtung wahrgenommenen Handlungen des Ich als etwas Anderes, denn als ebenfalls bloße Erſcheinungen des innern Sinnes, wie die Natur der Inbegriff der Erſcheinungen für den äußern Sinn iſt? Mit welchem Rechte konnten ſie ſich erlauben, das Ich aus der Reihe des Bedingten auszuſchließen und in dem abgeſondert von der Geſammtreihe innerer Zuſtände vorgeſtellten Ich ein Unbedingtes anzunehmen, das ſie doch aus dem Inbegriffe der Reihe der Erſcheinungen überhaupt ausſchloſſen? Welche begründete Veranlaſſung konnten ſie haben, jenen einen beweglichen Punkt des Bewußtſeins, den ſie bei der Analyſe der innern Wahrnehmung unſers eigenen Zuſtandes mittelſt der Reflexion und Abſtraction entdeckten und eben in der Vorſtellung des Ich feſthielten, aus der Reihe der Erſcheinungen und ſomit des Bedingten herauszuwerfen und als Unbedingtes auf den Thron zu ſetzen, damit daſſelbe von hier aus als der alle übrigen Erſcheinungen bedingende Grund die geſammte Wirklichkeit umſpannen ſollte?

Das Trügeriſche der Schlüſſe, durch welche Fichte, als der eigentliche Urheber des Satzes vom Ich, mit ſo vielem Aufwande ſcholaſtiſchen Scharfſinnes zu ſeinem Begriffe von einem reinen Ich gelangte, iſt bis auf's Haar daſſelbe Blendwerk, welches von Kant an den Vernunftſchlüſſen in Betreff der Ideen des Unbedingten überhaupt wiederholt dargelegt worden war. Das alle unſere Vorſtellungen be-

gleitende Bewußtſein vom Ich wird von der Abſtraction als ein Begriff feſtgehalten, in welchen zugleich Exiſtenz hineingedacht wird. Einem Gedanken, der in uns iſt, wird eine fürſichſeiende Wirklichkeit beigelegt und dieſe zugleich als eine unbedingte Wirklichkeit gedacht. Man ſucht nach einem Begriffe deſſen, was man unbedingt, d. h. unabhängig von allen Bedingungen nennt, und findet dieſen Begriff des Unbedingten in dem, was ſelbſt zu den möglichen Wirkungen die Zulänglichkeit urſprünglich in ſich ſelbſt enthält und ſomit die zureichende Bedingung zu allem Andern iſt, alſo in dem, was alle Wirklichkeit enthält. Dieſer Inbegriff wird nun in den leeren Begriff des Ich hineingetragen, weil dieſer für die Reflexion und Abſtraction der letzte und höchſte Punkt iſt, zu welchem wir gelangen, wenn wir unſer mit dem Reichthum des Erfahrungsinhaltes erfülltes Bewußtſein ſelbſt wieder zum Gegenſtande des Denkens machen. So entſteht der Schein, als ob dieſe letzte Spitze der Einheit des Bewußtſeins ein ſolches ſei, welches alle Wirklichkeit zuſammenfaſſe und als ſolches auch das All der Bedingungen bei ſich führe, was jedoch keineswegs der Fall iſt. Das Trügeriſche liegt in der falſchen Vorausſetzung, als ob eine letzte Abſtraction, zu der man in der Reflexion über die Reihe der Bedingungen unſers erfahrungsmäßigen Bewußtſeins gelangt, für ſich ſelbſt unbedingt ſei, während wir doch in Wahrheit nur durch das Abſehen von allen Bedingungen zu dieſem Letzten gelangen und daſſelbe recht eigentlich ſelbſt nur durch die ganze Reihe der Bedingungen möglich, alſo ebenſo gut ein Bedingtes iſt.

Ueberdies liegt in dem Satze: Ich bin Ich, welcher für den oberſten Grundſatz gelten ſoll, eine „elende Tautologie". Etwas ſetzen, d. h. als wirklich ſeiend denken, macht noch lange nicht das Weſen der Wirklichkeit, den Begriff der wirklichen Exiſtenz aus. Auf dem Boden des bloßen Denkens, wo von allem wirklichen Inhalte abgeſehen wird, kann allerdings wohl das Subject des Satzes zugleich zum Prädikate dienen und geſagt werden: Ich bin Ich. Dem Inhalte nach wird aber dadurch nicht das Mindeſte ausgeſagt,

woraus etwas zu folgern wäre; bestimmt wird Etwas nur durch ein solches Prädikat, welches zu dem Begriff des Subjects hinzukommt. Das bloße Sein aber, das: ich bin Ich, ist offenbar kein wirkliches Prädikat, d. h. keine solche Bestimmung, welche zum Begriffe des Ich hinzukommen könnte, sondern es ist eine leere Tautologie. Mit andern Worten, wenn ich sage: ich bin, oder: Ich ist, so setze ich zu dem Begriffe des Ich keineswegs ein neues Prädikat hinzu, sondern ich beziehe nur den Gegenstand auf meinen Begriff, der die bloße Möglichkeit ausdrückt. Dadurch, daß ich den Gegenstand des Begriffs Ich als schlechthin gegeben denke, was durch den Ausdruck: ist oder bin geschieht, kommt so wenig etwas weiter hinzu, als hundert mögliche Thaler dem bloßen Begriffe nach von hundert wirklichen Thalern verschieden sind. Von Kant also, der sich dieser augenscheinlichen Demonstration bedient, hätten die beiden Ichheitslehrer lernen können, daß wir freilich denken können, was wir wollen; ob aber dem Gedachten in einer für uns möglichen Erfahrung Wirklichkeit zukomme, dies sei eine andere Frage, und was uns möglich sei zu denken, dessen Daseinsmöglichkeit sei damit noch nicht im Geringsten bestimmt; dazu gehöre die Bewährung durch die auf Anschauung gegründete Erfahrung. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit einer Sinneswahrnehmung, und einzig und allein zu ihr gehört auch unser erfahrungsmäßiges Bewußtsein aller Existenz; für Gegenstände des reinen Denkens ist dagegen ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen. Aus unserm bloßen Begriffe des Ich müssen wir also jedenfalls herausgehen, um ihm die Existenz zu ertheilen.

Hiernach steht also das sich selbst als seiend nur denkende Ich, wenn es auf dem Wege der Sinnesanschauung keine Berechtigung dazu erhalten hätte, auf schwachen Füßen. Glücklicher Weise haben wir eine solche, ehe wir dazu kommen können, uns selbst zu denken; leider nur verstehen die Ichheitslehrer unter ihrem unbedingten Ich nicht das Ich, wie es in unserm erfahrungsmäßigen Bewußtsein, als vor-

ſtellendes Weſen, lediglich als bedingt und abhängig exiſtirt. Ihr Ich, welches den Inhalt des oberſten Grundſatzes bilden ſoll, iſt als abſolutes Ich offenbar nicht das endliche Ich oder das Individuum; aber dieſes letztere müſſe mitſammt aller übrigen daſeienden Wirklichkeit aus dem abſoluten Ich abgeleitet werden. Dieſes Letztere ſoll ſeinen Inhalt nicht erſt aus der Erfahrung erhalten, es ſoll der Begriff eines Thuns ſein, das in keiner Wirklichkeit und Daſeinsmöglichkeit gegründet iſt. Ein ſolches Thun aber kann nur ein durchaus grundloſes, nur in der Einbildung wirkliches Thun ſein. Die Ichheitslehrer haben alſo ein doppeltes Ich, ein endliches und bedingtes, das menſchliche Ich, und in und über demſelben ein unbedingtes und abſolutes Ich, welches nicht das menſchliche ſein kann, aber doch ſein ſoll. Haben ſie ſich gefragt, was denn zum Begriff eines Ich weſentlich gehöre, durch welche Merkmale derſelbe beſtimmt wird und ſeinen Inhalt ausmacht, ſo wird dieſem Begriffe nur das abſolute wirklich entſprechen, das bedingte dagegen hinter demſelben zurückbleiben. Darf aber dann das letztere, das menſchliche Ich, überhaupt noch auf dieſen Namen des Ich Anſpruch machen? Im andern Falle aber, wenn das menſchliche Ich dem Begriffe des Ich entſpricht, ſo bleibt für das abſolute nichts Anderes übrig, als daß es nur die leere Abſtraction von dem lebendigen, ſinnlich wirklichen Ich iſt, die blos im Reiche des Gedankens als im Gebiete weſenloſer, ſchattenhafter Allgemeinheit ſchwebt.

Der Begriff des unbedingten Ich iſt, um mit Kant zu reden, nichts als eine bloße Idee, ein vom erfahrungsmäßigen Daſein abgeſonderter Begriff, deſſen eingebildete Wirklichkeit zum Grunde gelegt wird, um von ihr als Urſache den Erfahrungsinhalt der Wirklichkeit abzuleiten. Aus bloßen Begriffen aber die Wirklichkeit herausklauben zu wollen, dies iſt das Thun der verkehrten Vernunft und ihr Ergebniß ein verkehrtes Bild der Welt. Und die abenteuerliche Ironie des Standpunkts der abſoluten Ichheitslehrer beſteht eben darin, daß ſie geradezu offen bekennen, wie jene in der Abſtraction des unbedingten Ich vorgeſtellte reine Handlung

der Freiheit uns überhaupt niemals in ihrer Reinheit zum Bewußtsein komme, sondern stets nur so, daß die Intelligenz dabei zugleich etwas Anderes denkt, was nicht jene Handlung des reinen Ich ist. In der That hat Fichte, nicht blos später in seiner Sittenlehre, sondern bereits im Jahre 1795 in einem Briefe an Reinhold seinen Begriff des Ich geradezu als einen unmöglichen und undenkbaren erklärt, welchem er lediglich durch die Allmacht der Einbildungskraft vermittelst der, von Kant so nachdrücklich verpönten, intellectuellen Anschauung eine zweideutige Stütze zu geben vermochte. Was ich mittheilen will, schreibt er an Reinhold, ist etwas, das gar nicht gesagt, noch begriffen, sondern nur angeschaut werden kann. Jenes im Ich unterschiedene Setzen und Gegensetzen und Theilen ist kein Denken, kein Anschauen, kein Empfinden, kein Begehren, kein Fühlen, sondern es ist nur die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die keinen Namen hat, die im Bewußtsein niemals erkennbar, die unbegreiflich ist. Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin Unbegreifliche, und dies macht dieselbe schwierig, weil die Sache nur mit der Einbildungskraft und gar nicht mit dem Verstande angegriffen werden kann; aber es verbürgt ihr zugleich die Richtigkeit!

Auch bis zur Höhe dieser Erleuchtung ist ihm Schelling gefolgt. Gerade verlockende „Reize der Einbildungskraft" waren eingestandenermaßen seine Sache. Auf diesem Wege also sollte das Werk Kant's fortgesetzt und vollendet werden, der nicht oft genug hatte wiederholen können, daß seit Platon allezeit der schwärmerische Idealismus aus vermeintlicher reiner Vernunfterkenntniß auf eine andere, nämlich intellectuelle, Anschauung, als die uns allein mögliche der Sinne, geschlossen habe, — Kant's Werk, der gemeint hatte, durch seine Kritik bis in ihre letzten Schlupfwinkel eine Schwärmerei verfolgt zu haben, welche in einem aufgeklärten Zeitalter nur noch aufkommen könne, wenn sie sich hinter eine Schulmetaphysik verberge, unter deren Schutze sie es wagen dürfe, gleichsam mit Vernunft zu rasen.

Ob es dem Altmeiſter vom Königsberge wohl ahnte, daß zehn Jahre ſpäter dieſe Worte an Fichte und Schelling ſich erfüllen ſollten? Mochte alſo der eigentliche Urheber der Wiſſenſchaftslehre, um von deren „zweitem Stifter" hier abzuſehen, immerhin ſelbſt die Meinung hegen, als ob er darin, daß er eine ſyſtematiſche Ableitung des ganzen menſchlichen Erkennens aus dem Begriffe des Ich verſuchte, nur die wirkliche Ausführung der Kant'ſchen Vorarbeiten zu einem reinen Vernunftſyſteme geliefert habe; in Wahrheit bleibt die Wiſſenſchaftslehre das „Kriegsmanifeſt, das Fichte wider die kritiſche Philoſophie ſchleuderte". Denn dieſe nahm von vornherein ihren Platz auf dem fruchtbaren Boden der Erfahrung und erſtrebte keine andere als lediglich aus der Sinnesanſchauung hervorgegangene oder von ihr bewährte Erfahrungserkenntniß.

Es war darum von Seiten Kant's nur das volle Bewußtſein deſſen, was die kritiſche Philoſophie wolle und ſolle, wenn er im Jahre 1798 an Tieftrunk ſchreibt, Fichte's Ich ſehe ihm wie ein Geſpenſt aus; wenn man es gehaſcht zu haben glaube, ſo finde man keinen Gegenſtand vor, ſondern immer nur ſich ſelbſt und zwar hiervon auch nur die Hand, die danach haſche. Die bloße Gedankenform des Selbſtbewußtſeins ohne Stoff, worauf ſie angewandt werden könne, ſei etwas, das ſelbſt über die Logik hinaus gehe, und mache einen wunderlichen Eindruck auf den Leſer. — Darum ſpricht Kant in einem Briefe an Kieſewetter, im Jahr 1798, offenbar mit Bezug auf Fichte, von der lächerlichen Neuerungsſucht, wie Hudibras aus Sand einen Strick drehen zu wollen. Endlich im Jahre 1799 erklärte er öffentlich, daß er den Geiſt der Fichte'ſchen Speculation nicht für ächten Kriticismus und Fichte's Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem halte. Und wie ſehr Kant die Achillesferſe dieſes Syſtems erkannt hatte, geht aus der Begründung hervor, die er ſeinem Verwerfungsurtheile beifügt. Reine Wiſſenſchaftslehre, ſagt Kant, ſei nichts mehr oder weniger, als bloße Logik, die ſich mit ihren Grundſätzen nicht zum Inhalt der Erkenntniß

verſteige, ſondern als reine Logik von dieſem Inhalte abſtrahire; aus dieſer aber ein wirkliches Objekt herauszuklauben, ſei vergebliche Arbeit. Darum habe er, fügt Kant hinzu, auch Fichte'n gerathen, ſtatt der fruchtloſen Spitzfindigkeiten ſeine gute Darſtellungsgabe zu cultiviren, ſei aber von ihm mit der Erklärung, daß er doch das Scholaſtiſche nicht aus den Augen zu ſetzen Willens ſei, höflich abgewieſen worden.

Fichte freilich und nicht minder Schelling hatten gleich Anfangs einen Unterſchied zwiſchen dem Buchſtaben und dem Geiſte der Kant'ſchen Philoſophie machen zu müſſen geglaubt. Schelling ſprach von Kant's Herablaſſungs- und Anbequemungsſyſtem, und Fichte ſagte, Kant habe wohl gewußt, was er nicht ſage und warum er nicht Alles ſagen konnte, was er wollte. Gewiß iſt dem ſo; es fragt ſich aber, in welchen Partien man Kant's wahre Meinung zwiſchen den Zeilen zu leſen habe. Auf der rechten Spur zu ſein, wird man nur dann behaupten dürfen, wenn man vor Allem dasjenige feſthält, was Kant in Betreff der Trugſchlüſſe entwickelt, in welche ſich die Vernunft bei ihrem reinen, die Erfahrung überſchreitenden Gebrauche verwickle. Dies aber haben Fichte und Schelling wenigſtens in Bezug auf die Idee des Ich verſäumt. Ihr reines unbedingtes Ich iſt nichts anders, als nur ein anderer Name für die reine Vernunft, als ein vermeintliches Vermögen des Unbedingten, deren Thun aber nur auf die Thätigkeit der das Gegebene der Erfahrung überfliegenden Einbildungskraft zurückkommt, woraus auch nur Einbildungen entſpringen können. Die Anmaßungen der Einbildungskraft, unter dem Namen der reinen Vernunft die Schranken des ſinnlichen Erfahrungsgebietes zu verlaſſen und ſich in das überſchwängliche Gebiet des Unbedingten zu verſteigen, wurden von den Ichheitslehrern von Neuem auf den Thron der Philoſophie erhoben. Die Einbildung des abſoluten Ich, von allen ſinnlichen Bedingungen und Vorausſetzungen frei zu ſein, wurde das fruchtbare Samenkorn, woraus der üppige Baum der philoſophiſchen Romantik hervorwuchs.

Während einige Beurtheiler des Fichte'schen „Begriffs der Wissenschaftslehre" meinten, der Verfasser habe damit einen übel ausgedachten Scherz treiben wollen, und während Andere im Ernste darauf sannen, wie man den Verfasser bald „im Innern gewisser milder Stiftungen" unterbringen könne; hatten mehrere junge geistreiche Köpfe, wie Fichte selber bekennt, dieses neue System mit Feuer ergriffen. Novalis, Friedrich Schlegel und Schelling begeisterten sich für die abenteuerliche Ironie des Fichte'schen Ich. Das Unbegreifliche dieses Begriffes stand in der Einbildung fest, der phantastisch-überschwängliche Standpunkt war eingenommen und an dem undenkbaren Phantasma des unbedingten Ich ein Grundsatz gewonnen, der über alle mögliche Erfahrung hinauslag. Nur muthig voran! Es galt jetzt zu zeigen, was man mit diesem Grundsatze anfangen könne, um ein luftiges Gebäude der Speculation aufzurichten, die den warnenden kritischen Verstand in's Gesicht schlägt und auf die Einbildungskraft speculirt. Fichte selbst versuchte sein scholastisches Baumeistergenie im Sommer 1794 in seinen Vorlesungen über die „Grundlage der Wissenschaftslehre"; Schelling folgt ihm in seiner zweiten philosophischen Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen", die er im Winter 1794 — 95 ausarbeitete.

III.

Gegen Ende Mai 1794 hatte Fichte unter ungeheuerm Zudrange von Zuhörern seine Vorträge über die Grundlage der Wissenschaftslehre in Jena begonnen. Der kleine, untersetzte Mann, von gedrungener Gestalt, wies mit seiner durchbohrenden Nase darauf hin, daß er seinen eignen Weg zu gehen und mit seinem Ich durchzudringen gewillt war. Sein mächtiger und durch Entschiedenheit des Behauptens gewichtvoller, wenn auch nicht eigentlich schöner Vortrag rauschte, nach dem Zeugnisse Forberg's aus dem Jahre 1796, wie ein Gewitter daher, das sich seines Feuers in einzelnen

Schlägen entlud. Auch wo sie ihn nicht verstanden, riß er, wie ein Titane, die Geister mit sich fort, an ihn und den neuen Himmel zu glauben, den er zu erstürmen wagte.

Was wollte doch Fichte ursprünglich mit allem seinem Philosophiren? Den innern Vorgang deutlich machen, der bei allem und jedem Erkennen stattfindet, die nothwendige Regel der Thätigkeiten darlegen, die unserm Erkennen stets zum Grunde liegt und der wir uns nur während des Erkennens nicht bewußt werden. Aber „der Philosoph, der tritt herein und beweiset euch, es müßt' so sein!" Es gilt, das verborgene Geheimniß des Erkennens selbst zu belauschen, das Gras selbst wachsen zu hören. Mag der gemeine Menschenverstand über solches Unterfangen lachen und spotten; der Denker so gut, wie der Forscher dürfen nicht blos danach fragen, sie müssen sich die Aufgabe stellen. Die Frage ist nur nach dem rechten Wege, auf welchem man dem Geheimniß beikommen könne, ob auf der Leiter des von allem Gegebenen absehenden, reinen Denkens, oder mittelst einer dem Verfahren der Naturwissenschaften entlehnten und folgerichtig durchgeführten wirklichen Beobachtung der thatsächlichen Vorgänge im Erkennen. Den letztern Weg einzuschlagen, dazu war die Zeit noch nicht gekommen; die Physiologie des Menschen mußte erst die Grundlagen sicherstellen, auf deren festem Boden die Naturbedingungen und der Naturvorgang des Denkens selbst erfaßt und begriffen werden konnten. Aber die Aufgabe ergriffen und das Problem aufgestellt zu haben, dies war Fichte's unläugbares Verdienst, welches dadurch nicht geschmälert wird, daß der von ihm unternommene Versuch, auf dem blos logischen Wege der Abstraction von allem Gegebenen hinter das Geheimniß des Erkennens zu kommen, ganz und gar mißglücken mußte und daß er dabei in Irrthümer sich verwickelte, die bei dem einmal eingenommenen Standpunkte verzeihlich und erklärlich waren, nichtsdestoweniger aber für die ganze folgende Entwickelung der Philosophie die bedenklichsten Folgen hatten.

Er wollte die Entstehung der Vorstellung nicht etwa auf dem Wege erfahrungsmäßiger Beobachtung, sondern durch

logiſche Abſtraction ableiten. Auf dieſes Ziel ſteuerte der ganze umſtändliche logiſche Apparat hin, der faſt zwei Drittheile ſeiner ganzen „Grundlage der Wiſſenſchaftslehre" einnimmt, den man nicht ſelten aus Mißverſtand für die Hauptſache nahm und der doch nur Vorbereitung, Stütze und Unterbau für die Ableitung der Vorſtellung aus ihren Bedingungen ſein ſollte. Wie gelangt nun Fichte dazu? Man ſollte denken, da die Vorſtellungen immer und allenthalben, wo ſie in der Erfahrung vorkommen, auf vorausgehenden Sinnesempfindungen beruhen, ſo wären vor Allem die in aller und jeder Sinnesempfindung wirkſamen Bedingungen in's Auge zu faſſen geweſen, ehe man zu dem blos Innerlichen, der Vorſtellung gelangen konnte. Nicht ſo Fichte. In der Meinung, es recht gründlich anzufangen, begann er mit der allerhöchſten und letzten Abſtraction, deren das Denken fähig iſt, und nahm die Thätigkeit als bekannt voraus, mit welcher allein der Eingang in ſeine Philoſophie zu finden wäre. Während man denken ſollte, auch auf die Thätigkeit der Einbildungskraft falle eben ſo gut, wie auf die des Vorſtellens, erſt das wahre Licht aus der Beobachtung und vorausgehenden Analyſe der Sinnesthätigkeit, ſtellt Fichte die ganz grundloſe und unbewieſene Behauptung auf, daß für uns alle Wirklichkeit lediglich durch die Einbildungskraft hervorgebracht werde. Einer der größtem Denker unſers Zeitalters nenne dies zwar eine Täuſchung der Einbildungskraft; aber — und hier beginnt bei Fichte das koloſſale Blendwerk, das wie ein Irrlicht ſein ganzes Philoſophiren neckte und äffte, und deſſen Natur in der zweideutig dunkeln Natur der Einbildungskraft lag — jede Täuſchung müſſe ſich vermeiden laſſen!

Und ſo glaubt Fichte darthun zu können, daß auf der Thätigkeit der Einbildungskraft die Möglichkeit alles Vorſtellens, unſers ganzen wirklichen Bewußtſeins, unſers Denkens und Erkennens beruhe, daß ſie alſo nicht täuſche, ſondern Wahrheit, die einzig mögliche Wahrheit gebe. Was wir vorſtellen, weſſen wir uns bewußt ſind, meint Fichte, das bilden wir ſelbſt in uns hinein. Freilich wohl! Aber

das Erſte iſt dies nicht, ſondern es geht der Zeit nach etwas voraus; wie könnte die Einbildungskraft thätig ſein, ohne daß ihr ein zuvor an uns herangebrachter Inhalt als Anſtoß und Unterlage gegeben wäre? Was wir in uns hineinbilden, müſſen wir zuvor aufgenommen und erfaßt haben; es muß eine von uns unabhängige und nicht von uns hervorgebrachte Bewegung vorausgegangen ſein, die in irgend einem Punkte unſers Daſeins und Weſens in uns eingreift und uns berührt, von wo aus wir erſt Veranlaſſung haben können, dieſe an uns herankommende Bewegung feſtzuhalten, um ſie in uns hineinzubilden.

Dieſen Anſtoß überſieht Fichte allerdings keineswegs; aber er ſieht in ihm nicht das Erſte, ſondern erſt das Zweite, dem ein in's Unendliche hinausgehendes Streben des Ich vorausgehe. Woher kam ihm dieſe Täuſchung, die ihm eine geradezu verkehrte Welt zu Stande brachte? Er nahm die in einem beſtimmten Zeitpunkte ſtattfindende wirkliche Empfindung als eine einzelne heraus und iſolirte ſie aus der Reihe der vorausgegangenen Empfindungsacte. Von dieſem gegenwärtigen Zeitpunkt der wirklich vor ſich gehenden Sinnesempfindung ging er aus und ſchloß nun ſo: Der wirklichen Empfindung gehe ihre Möglichkeit, dem ſich vollziehenden Empfindungsacte gehe die Fähigkeit zum Empfinden voraus, die lediglich dem empfindenden Subjecte angehöre. Lediglich? Keineswegs; und hier ſchließt ſich die Täuſchung der Abſtraction an. Das empfindende Subject iſt der lebendige, ſinnenbegabte Menſch, der ſchon in frühern Zeitpunkten Empfindungen gehabt hat. Wann begann deren Reihe? Wo liegt das erſte Glied in dieſer Reihe? So wird man bei dem Rückgang in der Reihe der dem gegenwärtigen Empfinden vorausgehenden Bedingungen immer weiter zurückgeführt und zu der Frage gedrängt: wie iſt der Menſch, der in dieſem beſtimmten gegenwärtigen Zeitpunkte empfindet, bis dahin gekommen? Wie iſt er zum empfindenden, lebendigem und ſinnenbegabten Weſen geworden? Welche Naturvorgänge an ihm werden vorausgeſetzt, bis die Fähigkeit, die bloße Möglichkeit des Empfindens zur wirklichen Empfin-

dung wurde? Der Faden des bloßen Denkens reißt hier ab, und die Naturforschung über den Menschen weist nach, daß die Fähigkeit zum Empfinden sich erst durch tausendfache Wiederholung des Anstoßes zum Empfinden im werdenden Menschen als diese Fähigkeit begründete. Diese Fragen hat sich Fichte nicht vorgelegt, und indem er davon abstrahirte, kam er zu dem durch die Erfahrungsforschung widerlegten Satze, eine in's Unendliche gehende Thätigkeit des Ich sei als Einbildungskraft oder Empfindungsvermögen vor dem Anstoß zum Empfinden, das wirkliche Ich sei früher vorhanden, als die Bedingungen seiner Möglichkeit. Die Fähigkeit des Empfindens, Vorstellens, Erkennens ist allerdings unabhängig von dem bestimmten Stoffe der den jedesmaligen Inhalt des Empfindens, Vorstellens, Erkennens bildet, von vornherein vorhanden; aber diese Fähigkeit selbst erscheint nur für den gegenwärtigen Zeitpunkt als ein fester Punkt, in Wirklichkeit und Wahrheit ist sie selbst eine gewordene.

Auf dem haltlosen Grunde dieser Abstractionen baut nun Fichte sein ganzes Gebäude von weitern Abstractionen auf, die er als oberste Sätze seiner gesammten Wissenschaftslehre zum Grunde legt. Das Vorzustellende, von welchem der Anstoß zur Vorstellung kommt, nennt er Nicht-Ich, und unterscheidet dieses von dem Ich als dem Vorstellenden. Beide Factoren wirken dann in der Einbildungsthätigkeit oder Empfindung zusammen. Daß er das Ich als das Ursprüngliche und das Nicht-Ich als das Zweite bezeichnet, ist jener Irrthum, jene Täuschung der Abstraction, die allen seinen mit bewundernswürdiger Abstractionskraft ausgeführten Erörterungen zum Grunde liegen. Er setzt jedem Anstoß zum Empfinden immer wieder die Thätigkeit des Ich voraus und unterscheidet dieses von dem in jedem wirklichen Bewußtsein vorkommenden Ich als das reine Ich oder als das Ich schlechthin, welches sich selber den Anstoß hervorbrächte. So kommt er zu jener Dreiheit von Formeln oder Grundsätzen, die wir bereits kennen und welche allem in unserm wirklichen Erkennen stattfindenden Vorgange zum Grunde

liegen sollen: das Ich setzt sich ursprünglich und schlechthin unbedingt sich selbst, aber es setzt zugleich etwas Anderes als ihm entgegengesetzt, ein Nicht-Ich, und diese Entgegensetzung geschieht ebenfalls unbedingt. Endlich die Vereinigung beider Handlungen durch gegenseitige Einschränkung oder Begrenzung geschieht gleichfalls absolut. Aus diesen Sätzen (meint Fichte) müsse das ganze Verfahren des Geistes beim Erkenntnißvorgange entwickelt werden. Sie sind aber alle nur Abstractionen vom wirklichen Hergang des Erkennens, bloße Formeln die den wirklichen Vorgang nicht erreichen, weil sie nicht der Ausdruck der Naturbedingungen sind, unter denen sich derselbe im lebendigen sinnbegabten Ich vollzieht, in welchem mit der Bezeichnung des Bewußtseins auf das Gegebene auch die Sinnesanschauung mit eingeschlossen ist.

Sollte mit einer Analyse des Erkenntnißvorganges oder einer Ableitung der Entstehung der Vorstellung wirklich etwas geleistet werden, so hätte die lebendige Tiefe des wirklichen Geistes, die lebendig zusammenwirkende Gesammtheit der menschlichen Gemüthskräfte zum Grunde gelegt, mit dem Verstande hätte zugleich ein anschauendes Zurückgreifen in die sinnliche Lebendigkeit der Naturgrundlagen des Geistes, ein denkendes Anschauen oder ein sinnlich anschauendes Denken verbunden werden müssen. Geahnt hat Fichte diese Aufgabe, indem er sein Nachdenken dem Probleme des Ich zuwandte. Aber sein Scharfsinn war blos der Scharfsinn des Scholastikers, der — wie Jean Paul sich gegen Göthe äußerte — das Licht oder Auge für den Gegenstand hält. Durch die Einbildungskraft, behauptete Fichte, werde erst die erscheinende Welt für uns zur wirklichen Welt, und von da erst gelangten wir zur Anschauung der Dinge; von der schaffenden Einbildungskraft also gehe das ganze Geschäft des menschlichen Geistes, sein Erkennen und auch das Wollen aus. Denn die Einbildungskraft ist, als das sich selbst hervorbringende Streben des Ich in's Unendliche, wesentlich der Trieb, der als innere, sich selbst zur Wirksamkeit bestimmende Kraft, als die Kraft des strebenden Ich

ſelbſt bezeichnet wird. Dieſe innere treibende Kraft könne nur gefühlt werden, und ſo fühle ſich das Ich außer ſich getrieben nach irgend etwas Unbekanntem, welches eben erſt durch das Streben Wirklichkeit erhalten ſoll. Hier alſo liegt, nach Fichte, der Grund aller Wirklichkeit für das Ich, und lediglich durch dieſes Streben und Treiben offenbart ſich ihm ſelbſt eine Außenwelt.

Allerdings gehört das Weſen und die Thätigkeit der Einbildungskraft zu dem Dunkelſten in der ganzen Pſychologie; ſie führt auf ein Gebiet, auf welches erſt eindringendere Forſchungen über das Weſen der Nerventhätigkeit mehr Licht zu verbreiten verheißen. So viel aber iſt ſchon durch die innere Selbſtbeobachtung gewiß, daß die Einbildungskraft nicht Geſtaltungs- ſondern Umgeſtaltungsvermögen iſt, daß ihre Thätigkeit ſchon Vorſtellungen vorausſetzt und nur die Form, nicht den Inhalt derſelben betrifft. Indem Fichte die Einbildungskraft als eine ſchöpferiſche Thätigkeit faßte, verkannte er die pſychologiſche Natur derſelben. Ihr eine ſchöpferiſche Kraft beizulegen, iſt nur durch eine aller gründlichen Selbſtbeobachtung und innern Erfahrung Hohn ſprechende Willkür möglich, welche ihre Veranlaſſung in dem Wahne einer unbedingten Freiheit des Menſchen hat. Das Gebiet der Einbildungskraft ſind die Verknüpfungen der Vorſtellungen, ihre Gruppen und Reihen. Sie folgt alſo in Wirklichkeit erſt nach den Vorſtellungen und iſt weit entfernt, das Vorſtellen erſt möglich zu machen. Sie löſt dieſelben aus ihren urſprünglichen Verbindungen los, macht ſie flüſſig und zu neuen Verbindungen zugänglich.

Aber in dieſer Befreiung der Vorſtellungen aus ihrer urſprünglichen Gebundenheit liegt die Gefahr des Irrthums mit allen den Wahngebilden, die in deſſen Gefolge auftreten. Auf Fichte's Standpunkt bleibt die Möglichkeit des Irrthums und der Täuſchung, bleiben Wahn und Einbildungen unerklärlich, die auf dem Wege des Denkens in das menſchliche Erkennen ſich einſchleichen, alle jene Ein- und Unterſchiebungen, die als Wirklichkeit mit verrechnet zu werden pflegen, obgleich ſie nur durch die nachgährende, umgeſtal-

tende und die urſprüngliche Ordnung der Vorſtellungen verkehrende Willkür der Einbildungskraft als innerliche Gebilde eine Wirklichkeit lediglich in uns ſelber haben. Auf Fichte's Standpunkt verſchwindet die Grenze zwiſchen bloßen eingebildeten Vorſtellungen und den auf wirklicher Sinnesempfindung und deren nothwendiger Verknüpfung beruhenden Vorſtellungen, durch welche allein das Denken erſt Wahrnehmung, d. h. das Wahre, die Wirklichkeit erfaſſendes Denken wird, mithin allein erſt Wahrheit gewinnt. In Folge und durch Schuld dieſer Verwechſelung gerieth Fichte's Denken ſelbſt unter die täuſchenden Fangſtricke dieſer zweideutigen Hülfsmacht im Heerlager unſerer Gemüthskräfte.

Indeſſen hatte ſich's Fichte in ſeiner „Grundlage der Wiſſenſchaftslehre" ſauer werden laſſen; er hatte ſich im Denken ernſtlich angeſtrengt. Die Wiſſenſchaftslehre war, was die Form betrifft, ein ſcholaſtiſches Meiſterſtück, welches mit ebenſo großer logiſcher Schärfe und Gewandtheit, als unbeugſamer Folgerichtigkeit von dem nun einmal vorausgeſetzten Begriffe aus fortſchreitet. Und nachdem nun dieſes feinverſchlungene logiſche Maſchennetz vor Aller Augen lag, hatte der Lehrling Schelling leichte Mühe, die von Fichte mit einem ſolchen Aufwand von Scharfſinn gebofſelte wächſerne Naſe des unbedingten Ich nach der Schablone der Kant'ſchen Kategorientafel zu bemalen. Er hielt ſich an den Begriff oder die Anſchauung dieſes Ich, die als Ergebniß der Fichte'ſchen Gedankenwebermeiſterſchaft herausgeſprungen war, um nun — hic Rhodus, hic salta! — um den Freiheitsbaum des abſoluten Ich mit dem ganzen Uebermuthe eines maßloſen Begeiſterungsrauſches zu tanzen, worin es ihm zu Muthe iſt, als ob er ſelber der Entdecker der ihn berauſchenden Idee ſei.

Schelling giebt ſich in der Schrift „Vom Ich" den Schein, als ob durch die Prinzipien derſelben eine auf das Weſen des Menſchen ſelbſt begründete, Daſein enthüllende Philoſophie gegeben werde, deren Abſicht nicht etwa blos auf eine Reform der Wiſſenſchaft, ſondern auf eine Revolution derſelben, d. h. auf gänzliche Umkehrung ihrer Grund-

ſätze gehe, eine Revolution, die man als die zweite mögliche im Gebiete der Philoſophie betrachten könne. Durch wen eigentlich dieſe zweite Revolution erfolge, läßt er unbeſtimmt. Mögen ſich nun die Leſer ihn oder Fichte darunter denken. Der kühne Gehülfe, den der Titane Fichte bekommen hatte, ſtellte ſich in ſeiner Abhandlung „Vom Ich" die doppelte Aufgabe, einmal darzuthun, daß nur das abſolute Ich das geſuchte Unbedingte im menſchlichen Wiſſen ſein könne, und ſodann dieſen Begriff ſeinem Inhalte nach zu entwickeln. Wer etwas wiſſen will — ſo beginnt die Schrift — will zugleich, daß ſein Wiſſen Wirklichkeit habe. Soll alſo unſer Wiſſen nicht ſchlechthin ohne Wirklichkeit ſich lediglich im Kreiſe bewegen und unterſchiedslos verfließen, ſo muß es einen letzten Punkt der Wirklichkeit geben, an welchem Alles hängt und von welchem aller Beſtand und alle Form des Wiſſens abhängt; kurz, es muß etwas geben, in welchem und durch welches nicht blos alles Daſein, ſondern auch alles Denken zur Wirklichkeit gelangt. Dieſes Letzte und Höchſte in allem menſchlichen Wiſſen, zu welchem wir nicht wiederum durch anderes Wiſſen gelangen, welches alſo nicht durch anderes Wiſſen bedingt iſt, würde der Urgrund aller Wirklichkeit ſein; der Grund ſeines Seins und ſeines Erkennens würde zuſammenfallen; es muß gedacht werden, weil es iſt, und muß ſein, weil es gedacht wird.

Dieſer letzte und höchſte Punkt in unſerm Wiſſen, an welchem die ganze Kette des Wiſſens und der Wirklichkeit hängt, muß nicht nur ſelbſt unbedingt, ſondern ſchlechthin unbedingbar ſein. Nicht im Umkreiſe der gegebenen Dinge und alſo auch nicht in dem ebenfalls gegebenen erfahrungsmäßigen Subject, ſondern nur in einem unbedingten Ich kann dieſes Unbedingte gefunden werden. Denn unbedingt iſt dasjenige, was gar nicht zum Ding gemacht iſt, noch zum Ding werden, alſo ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann. Ein unbedingtes oder abſolutes Ich wäre alſo dasjenige, was ſchlechterdings niemals Ding oder Gegenſtand werden kann.

Iſt nun aber ein ſolches abſolutes Ich möglich? Vom gegebenen Ich aus, das ja ſelbſt in die Reihe der Dinge fällt und alſo durch dieſelben bedingt iſt, kann nicht bewieſen werden, daß ein abſolutes Ich möglich ſei. Daſſelbe kann nur ein ſolches ſein, welches iſt, weil es iſt, und welches gedacht wird, weil es gedacht wird, d. h. ein ſolches, welches allem Vorſtellen und Denken nothwendig vorhergeht und nur durch ſich ſelbſt ſeine Wirklichkeit erhält. Der Ausdruck für daſſelbe iſt: Ich bin! Mein Ich alſo enthält in ſich ſelbſt ein Sein, welches allem Denken und Sein vorhergeht, welches durch ſein Denken ſelbſt, aus abſoluter Wirkſamkeit, Alles hervorbringt. Es iſt gar nicht anders denkbar, als inſofern es ſich ſelbſt denkt, und erſt dadurch iſt es auch allein. Das Ich iſt alſo nur durch ſich ſelbſt als unbedingt gegeben, während dagegen Dinge ſelbſt urſprünglich nur im Gegenſatze gegen das abſolute Ich beſtimmbar, blos das dem Ich Entgegengeſetzte, d. h. Nicht-Ich ſind.

Iſt nun das abſolute Ich das geſuchte Unbedingte, ſo müſſen ſich auch von dieſem aus alle mögliche Anſichten über das Unbedingte, zu welchen die nach demſelben ſuchende Philoſophie bisher gelangt iſt, von vornherein durch das bloße Denken beſtimmen laſſen. Der Dogmatismus ſucht das Unbedingte entweder in einem Dinge, welches vor allem Ich geſetzt wäre, oder in einem durch das Subject bedingten Dinge, oder in einem durch das Ding bedingten Subjecte. Das Erſte that Spinoza; er hatte den Begriff des Unbedingten richtig gefaßt, aber er ſetzte daſſelbe außerhalb des Ich, in ein Nicht-Ich, eine einige Subſtanz, die nur von der intellectuellen Anſchauung erreicht werden könne. Der unvollendete Kriticismus Reinhold's ging vom erfahrungsmäßig gegebenen oder bedingten Ich aus, wobei doch zuletzt immer nur wieder ein vor allem Ich geſetztes Nicht-Ich oder Ding an ſich als Unbedingtes herausſprang. Aber damit war doch wenigſtens das eigentliche Problem der Philoſophie vorgeſtellt und die höchſte Stufe der Abſtraction erſtiegen, auf der man ſtehen mußte, ehe „man" über die Abſtraction

hinaus zur Erfassung des reinen Ich gelangen konnte. Erst der vollendete Kriticismus geht vom absoluten Ich aus, welches alles Nicht-Ich und damit alles Entgegengesetzte von seinem Begriffe ausschließt und ebenso wenig ein Ding an sich, als Erscheinung ist, sondern als das Eine, Unbedingbare die ganze Kette des Wissens bedingt, indem es Ich und Nicht-Ich, Denken und Sein gleichsetzt. Unser ganzes Wissen hat keine Haltung, wenn es nicht durch irgend etwas gehalten wird, das sich durch eigene Kraft trägt, und dies ist Nichts als das durch Freiheit Mögliche.

Wird nun allein durch den Begriff des Ich das Unbedingte oder Absolute bezeichnet, so ist dieser nunmehr nach seinem nähern Inhalte zu entwickeln. Die Urform des Ich ist die Form reiner Sichselbstgleichheit oder Identität, d. h. es ist, weil es ist, also schlechthin nur durch das, was es ist, und lediglich durch sich selbst als seiend gedacht und durch sich selbst bedingt. Denn was sollte es heißen: etwas setzen oder seiend denken, wenn alles Setzen, alles Dasein, alle Wirklichkeit sich unaufhörlich fort in's Unendliche zerstreute und nicht ein gemeinsamer Punkt der Einheit und Beharrlichkeit wäre, der nicht wieder durch irgend etwas Anderes, sondern nur durch sich selbst, durch sein bloßes Sein Wirklichkeit erhalten hätte, um alle Strahlen des Daseins im Centrum seiner Sichselbstgleichheit zu sammeln und Alles, was gesetzt ist, im Kreise seiner Macht zusammenzuhalten. Darum ist das Wesen des reinen, durch sich selbst gesetzten Ich nichts anders als Freiheit, d. h. es ist nur denkbar, sofern es aus absoluter Selbstmacht sich nicht als irgend Etwas, sondern als bloßes Ich setzt. Die Freiheit ist, verneinend bestimmt, gänzliche Unabhängigkeit und Unverträglichkeit mit allem Nicht-Ich; dagegen bejahend bestimmt, nichts mehr und nichts weniger, als unbedingtes Setzen aller Wirklichkeit in sich selbst durch absolute Selbstmacht. Ihr verlangt, daß ihr euch dieser Freiheit bewußt seid; aber bedenkt ihr auch, daß erst durch sie all euer Bewußtsein möglich ist und daß die Bedingung nicht im Bedingten enthalten sein kann? Bedenkt ihr überhaupt, daß das Ich, insofern

es im Bewußtſein vorkommt, nicht mehr reines, abſolutes Ich iſt, daß es dagegen für das abſolute Ich überall kein Ding, kein blos Gegenſtändliches geben kann? Selbſtbewußtſein ſetzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren, und iſt darum kein freier Act des unwandelbaren, ſondern ein abgedrungenes Streben des wandelbaren Ich, welches in ſeinem Bedingtſein durch Dinge ſeine Sichſelbſtgleichheit zu retten und im fortreißenden Strome des Wechſels ſich ſelbſt wieder zu ergreifen ſtrebt. Dieſes erfahrungsmäßige, endliche und ſelbſtbewußte Ich kann die urſprüngliche Sichſelbſtgleichheit des Ich nur dadurch retten, daß die Vorſtellung des letztern alle andern Vorſtellungen begleitet. Das erfahrungsmäßige Ich hat alſo nur in Bezug auf dieſe begleitende Vorſtellung des abſoluten Ich und außer dieſer ſchlechterdings keine Wirklichkeit in ſich ſelbſt; es iſt ſelbſt nur in dem unendlichen Ich und durch daſſelbe, und alles ſein Vorſtellen iſt lediglich nur unter der Bedingung der abſoluten Freiheit des reinen Ich möglich.

Ein bloßer Begriff iſt alſo dieſes unendliche Ich keineswegs; denn die Begriffe ſind nur im Umkreiſe des Bedingten. Mithin kann daſſelbe nur in einer Anſchauung beſtimmt ſein, die aber keine ſinnliche, keine Anſchauung eines Gegenſtandes, ſondern nur eine nichtſinnliche, intellectuelle Anſchauung unſers Selbſt ſein kann. Durch kein Wort einer menſchlichen Sprache kann das abſolute Ich gefeſſelt werden, und nur ſelbſterrungenes Anſchauen des Intellectuellen in uns, nur eine unmittelbare Erkenntniß des erkennenden Vermögens kommt uns dabei zu Hülfe. Zwar hat Kant alle intellectuelle Anſchauung geläugnet, aber doch nur in einer Unterſuchung, die das abſolute Ich überall ſchon vorausſetzt und nur das erfahrungsmäßig bedingte Ich beſtimmt. Aber Spinoza hat dieſe intellectuelle Anſchauung als Quelle aller Wahrheit erkannt, und was geht über die ſtille Wonne dieſes „Einen und Allen“ unſers beſſern Lebens? —

So wäre jetzt die Urform des Ich im Kopfe Schelling's abgeleitet. Jetzt gilt es, aus dieſem Hirngeſpinnſte, von der hohen Warte dieſer intellectuellen Anſchauung aus,

d. h. durch die rein ſchöpferiſche Einbildungskraft auch alle untergeordneten Formen des Ich, alle Denkformen des erfahrungsmäßigen Bewußtſeins abzuleiten, oder — was dasſelbe bedeutet — alle Beſtimmungen, die Spinoza der Subſtanz beilegt, dem abſoluten Ich zuzuweiſen. Fichte hatte ſich noch begnügt, die verſchiedenen Verhältniſſe des Ich in ſeinem Bezogenſein auf das Nicht-Ich, d. h. die Kant'ſchen Kategorien der Verhältnißbeziehung, als bloße Beſtimmungen des Ich abzuleiten, um daraus weiterhin die Vorſtellung und das erfahrungsmäßige Bewußtſein zu entwickeln. Der „zweite Entdecker des abſoluten Ich" zieht flugs auch noch die drei übrigen Kant'ſchen Kategoriengruppen herbei, um ſie als bloße Beſtimmungen des Ich darzuthun. Dieſes hohle Gebilde der Abſtraction wird alſo jetzt mit dem Mantel der Kant'ſchen Kategorien umkleidet. Hören wir den kühnen Putzmacher ſelbſt weiter!

Das abſolute Ich kann ſchlechterdings nur Eins ſein, weil es überall daſſelbe und nur ſich ſelbſt gleich iſt. Aber dieſe abſolute Einheit iſt nicht die erfahrungsmäßig abgeleitete, nicht der durch die Zahl verſinnbildlichte Verſtandesbegriff der Einheit, denn es iſt keine in die Einheit des Begriffs zuſammengefaßte Vielheit, ſondern eine gar nicht begreifliche, noch begreiflich zu machende Einheit, wie dies Jacobi richtig geahnt hat. Ferner iſt das abſolute Ich zugleich abſolute Wirklichkeit, d. h. es enthält alles Sein, alle Wirklichkeit, und durch ſeine Unbedingtheit iſt alle ſeine Wirklichkeit beſtimmt. Geſetzt, es gäbe eine Wirklichkeit außer dem Ich, ſo könnte dieſelbe nur entweder mit der Wirklichkeit im Ich übereinſtimmen, oder ſie würde derſelben widerſprechen. Im erſten Falle müßte die außer dem Ich geſetzte Wirklichkeit zugleich alle Wirklichkeit enthalten, die in ihm geſetzt wäre, d. h. aber nichts anders, als: es müßte außer dem abſoluten Ich noch ein ſolches geben, was der Einheit deſſelben widerſpricht. Im andern Falle dagegen, wenn jene außer dem abſoluten Ich als möglich angenommene Wirklichkeit der im Ich geſetzten Wirklichkeit widerſtreiten

würde, so wäre ebenfalls die Einheit und Sichselbstgleichheit des Ich aufgehoben.

Als absolute Wirklichkeit ist das Ich auch absolute Unendlichkeit, Untheilbarkeit und Unveränderlichkeit. Es ist ferner, unter die Kategorie der Verhältnißbeziehung gestellt, absolutes und zwar das einzige Fürsichbestehen, und Alles was ist, das ist nur im Ich und als bloße Eigenschaft des Ich, und außer dem Ich ist Nichts. Hier stehen wir an der Grenze alles Wissens, über welche hinaus alle Wirklichkeit, alles Denken und Vorstellen verschwindet. Ebenso ist das Ich absolute ursächliche Wirksamkeit; denn wenn außer dem Ich Nichts ist, so muß das Ich Alles in sich setzen, d. h. Alles sich gleich setzen, und Alles, was es setzt, kann nichts Anderes, als nur die eigene Wirklichkeit des Ich in ihrer eigenen Unendlichkeit sein, und somit ist das Ich nicht blos Ursache des Seins, sondern auch des Wesens alles dessen, was ist.

Nach den Kant'schen Kategorien der Seinsweise betrachtet, ist das Ich das reine, ewige Sein. Es ist schlechthin außer aller Zeit und unendlich durch sich selbst gesetzt; die Ewigkeit ist selbst die Bedingung seines Seins. Es hat keine Dauer, denn nur das Endliche dauert. Die Behauptung eines absoluten Ich ist nichts weniger, als eine überschwängliche Behauptung; eine solche wäre vielmehr diejenige, welche das Ich überfliegen will, welches doch, um zu seinem Sein zu gelangen, nicht über seine Sphäre hinauszugehen nöthig hat. Es ist mehr, als bloße Idee, und wer einen Beweis fordert, daß ihm außer unserm Gedanken davon Etwas entspreche, der weiß nicht, was er fordert; denn wenn es durch keine Idee gegeben ist, so verwirklicht es eben lediglich sich selbst und braucht nicht erst hervorgebracht zu werden. Denn man kann von ihm überhaupt gar nicht sagen, daß es wirklich sei, d. h. auf eine unter bestimmten Bedingungen mögliche Weise ein Sein habe. Es ist vielmehr nur Etwas, das wir in's Unendliche fort zu verwirklichen streben können. Für das absolute Ich giebt es keine Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, da Alles, was

es ſetzt, durch die bloße Form des reinen Seins beſtimmt iſt. Nur für das endliche Ich giebt es in theoretiſchem und praktiſchem Gebrauche Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit und damit zugleich Streben und Sollen, was Alles beim abſoluten Ich gar nicht ſtattfindet. Das abſolute Ich fordert ſchlechthin, daß das endliche Ich ihm gleich werde, d. h. daß es alle Vielheit und allen Wechſel ſchlechthin in ſich zernichte. Auch keine Zweckverknüpfung kennt das unendliche Ich in der Welt; Mechanismus und Zweckverknüpfung fallen im abſoluten Sein zuſammen. Dagegen muß dadurch, daß die Dinge nur durch das abſolute Ich, als den Inbegriff aller Wirklichkeit, ihre Wirklichkeit erhalten und daher nur in und mit dem empiriſchen Ich exiſtiren, jede urſächliche Wirkſamkeit des empiriſchen Ich zugleich eine urſächliche Wirkſamkeit der Dinge ſein. Und ſo erhalten wir, als das Letzte, worauf alle Philoſophie hinführt, den Grundſatz von einer vorherbeſtimmten Harmonie, welche in dem abſoluten Ich beſtimmt iſt, ſofern dieſes das gemeinſchaftliche Centrum für die Dinge und für das dieſelben in ſich begreifende empiriſche Ich iſt. Auf dieſem Wege ſtimmt die Urſächlichkeit durch Freiheit mit der Urſächlichkeit durch Naturnothwendigkeit zuſammen, und es läßt ſich dann auch die nothwendig geforderte Harmonie zwiſchen der aus reiner Freiheit hervorgehenden Sittlichkeit und dem der vernünftig-ſinnlichen Natur angehörenden Streben nach Glückſeligkeit begreifen. —

Dieſen letztern Gedanken von einer vorherbeſtimmten Harmonie hat Schelling von Leibnitz aufgenommen und für ſich verwendet, wie wir denn auch in ſpätern Schriften Schelling's dem Streben begegnen werden, Leibnitz'ſche Ideen für den Standpunkt ſeines Philoſophirens ſich anzueignen. Zu der Neigung aber, Sätze aus der Weltanſchauung Spinoza's ſich anzueignen, hatte ihm auch wiederum Fichte die Anregung gegeben, der ausdrücklich erklärte, daß das theoretiſche Wiſſen, welches aus dem zweiten und dritten ſeiner Grundſätze zu entwickeln wäre, nichts anders, als der ſyſtematiſche Spinozismus ſei, nur mit dem Unterſchiede,

daß in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre das Ich eines Jeden ſelbſt die einzige Subſtanz ſei. Genauer betrachtet, löſt ſich jedoch dieſer Unterſchied in einen bloßen Schein auf. Denn auch das abſolute Ich wird ja als ein ſolches gefaßt, dem wohl unendliches Sein und Thätigkeit, aber kein Selbſtbewußtſein zukomme; und wenn daſſelbe als der Grund alles Seins und aller Wirklichkeit beſtimmt wird, ſo fällt es mit Spinoza's Idee einer abſoluten Subſtanz zuſammen. Soll alſo der Unterſchied von Spinoza auf die praktiſche Seite der Wiſſenſchaftslehre fallen, ſofern hier das abſolute Ich ſchlechthin als reine Thätigkeit gefaßt wird; ſo wird doch wiederum ausdrücklich geſagt, daß Streben und Sollen beim abſoluten Ich gar nicht ſtattfinde, daß daſſelbe vielmehr nur etwas ſei, welches in's Unendliche fort zu verwirklichen das endliche Ich ſtreben ſolle. Wenn aber das abſolute Ich ſchlechthin fordert, daß das endliche Ich ihm gleich werde, daß es alle Vielheit und allen Wechſel in ſich ſchlechthin zernichte, die Perſönlichkeit und Einheit des Bewußtſeins aufgebe: was heißt dies anders, als daß in Folge dieſes Strebens alle lebendig wirkliche Individualität in farbloſe Allgemeinheit verblaßt oder in den unendlichen Abgrund der Leere verſinkt? Einer Leere, in welcher Nichts übrig bleibt, als die das endliche Ich ſtets begleitende Abſtraction eines reinen Ich, das doch wiederum kein Ich iſt, wenn anders Selbſtbewußtſein weſentlich zum Begriffe des wirklichen Ich gehört. Spinoza habe den Urbegriff der ganzen Philoſophie, die urſprünglich für ſich beſtehende Weſenheit oder unbedingte und unwandelbare Urform alles Seins richtig erkannt — ſo behauptet Schelling, — aber er habe dieſen richtigen Begriff fälſchlich außer dem Ich zu finden geglaubt, während derſelbe in Wahrheit nur in einem Ich denkbar ſei; er habe richtig erkannt, daß urſprünglich allem Daſein ein reines, unwandelbares Urſein, allem Entſtehenden und Vergehenden ein durch ſich ſelbſt Beſtehendes zum Grunde liegen müſſe.

Spinoza's Syſtem in ſeiner Grundlage aufzuheben, d. h. durch Spinoza's eigene Grundſätze zu ſtürzen, dies

war der Plan des neuerstandenen Vollenders der kritischen Philosophie. Den obersten Erkenntnißgrundsatz Spinoza's, die intellectuelle Anschauung, hat er sich, nach Fichte's Vorgang, angeeignet und von ihr den überschwänglichsten Gebrauch gemacht. Was Spinoza mittelst dieser Thätigkeit der reinen Einbildungskraft erschaute, war der Gedanke einer ursprünglich für sich bestehenden Wesenheit oder unbedingten Urform alles Seins. Ganz richtig! sagt Schelling, nur darf dieselbe nicht außerhalb des Ich gedacht oder angeschaut, sondern muß an sich selbst als Ich begriffen werden, freilich (fügt er hinzu) als ein Ich ohne Selbstbewußtsein, denn Selbstbewußtsein ist Einschränkung und Bedingtsein; sondern als ein Ich, das zugleich kein Ich, sondern nur eine Abstraction vom wirklich lebendigen Ich ist!

Dies ist aber in Wahrheit gar kein Ich, und Schelling's reines, absolutes oder unbedingtes Ich ist nur der christliche Taufname für Spinoza's absolute Substanz, ein anderer Name für diese, sonst Nichts; denn im Uebrigen bleibt Alles dasselbe, wie bei jenem von Spinoza Substanz genannten Urgrunde, worin die Welt der Erscheinungen mitsammt dem erfahrungsmäßigen Ich ihren alleinigen Halt und ihre Wirklichkeit haben soll. Alle Bestimmungen, die Spinoza seiner absoluten Substanz beilegt, werden von Schelling dem absoluten Ich zugewiesen, die Titel jener auf einen andern Namen übertragen und die entdeckungsfreudige Versicherung beigefügt, daß in diesem Ich die Philosophie ihr „Eins und Alles" gefunden habe, wonach sie bisher als dem höchsten Preise des Sieges gerungen.

Einer dem Gange der Schelling'schen Abhandlung im Einzelnen folgenden kritischen Beleuchtung dürfen wir uns umsomehr enthoben achten, als das oben begründete Urtheil über die Grundvoraussetzungen der Fichte'schen Wissenschaftslehre auch der Reproduction derselben durch Schelling gilt. Wie Fichte, so fällt auch Schelling dem Gericht der kritischen Grundsätze Kant's anheim, von welchem die Entdecker und Verkündiger des absoluten Ich abgefallen sind und sich dabei in der Täuschung gefallen,

als ob sie nur die eigenen Consequenzen Kant's vollzögen. Schelling's Schrift — schreibt Fichte im Juli 1795 an Reinhold — ist, soviel ich habe davon lesen können, ganz Commentar der meinigen. Aber er hat die Sache trefflich gefaßt, und Mehrere, die mich nicht verstanden, haben seine Schrift sehr deutlich gefunden. Warum er das nicht sagt, sehe ich nicht ganz ein; läugnen wird er es nicht wollen oder nicht können. Ich glaube schließen zu dürfen, er wollte, wenn er mich etwa nicht richtig verstanden haben sollte, seine Irrthümer nicht auf meine Rechnung geschoben wissen, und es scheint, daß er mich fürchtet; das hätte er nicht nöthig, ich freue mich über seine Erscheinung. Besonders lieb ist mir sein Hinsehen auf Spinoza, aus dessen Systeme das meinige am sichersten erläutert werden kann.

Dieses Urtheil Fichte's über die Schrift Schelling's trifft ganz das Rechte, bis auf den einen Punkt der Bescheidenheit, die er dem jungen Vertreter der Ichheitslehre zutraut. Schelling's Schrift ist, was die Form der Darstellung betrifft, weit durchsichtiger und verständlicher, als die von der einmal gemachten Voraussetzung in strengster Folgerichtigkeit mit bewundernswürdiger Schärfe eines scholastischen Verstandes fortschreitende Darstellung der Wissenschaftslehre. Besitzt die letztere, wenn man sich mit den Grundvoraussetzungen einig findet, mehr Kraft der Ueberzeugung, so wohnt der Schelling'schen Schrift mehr blendende Ueberredungskraft bei. Sie ist oberflächlicher und minder beweiskräftig, aber dadurch verständlicher und für ein minder gründliches Denken gewinnender. Dieser Vorzug in der Form gilt jedoch nur vergleichsweise der Fichte'schen Wissenschaftslehre gegenüber. Von einem wissenschaftlichen Kunstwerke ist die Schelling'sche Schrift noch weit genug entfernt. Die Paragrapheneintheilung ist eine ganz oberflächliche, die dem Fortschritt des Inhalts durchaus äußerlich bleibt. Eingeschobene Parenthesen und beigegebene Anmerkungen, denen oft wieder Anmerkungen angeflickt werden, lassen auch hier, wie bei Schelling's erstem philosophischen Schriftchen, alles Streben nach einer Formvollendung

vermiſſen, deren Möglichkeit gerade damals Schiller in ſeinen äſthetiſch-philoſophiſchen Abhandlungen auch für philoſophiſche Unterſuchungen in ſo einleuchtender Weiſe und mit ſolcher Meiſterhaftigkeit dargethan hatte. Man konnte freilich eine ſolche Reife der Form von einem noch in der erſten Haſt des Aufnehmens und Aneignens begriffenen, halbfertigen jungen Manne nicht einmal erwarten. Daſſelbe Gepräge trägt aber auch die Darſtellung des Inhalts ſelbſt. Annahmen und Vorausſetzungen ſtatt der Begründung, Behauptungen ſtatt der Beweiſe, hochklingende Worte ſtatt gehaltvoller Gedankenentwickelung, ſonſt Nichts! Jeder willkürlich vorausgeſetzte Satz wird wieder die Staffel zu einer nächſten, ebenfalls unbewieſen bleibenden Vorausſetzung, und das ganze Kunſtſtück der verſuchten Beweisführungen beſteht darin, daß die von Kant als Quelle von Trugſchlüſſen und als Blendwerk der Einbildungskraft aufgezeigten Vernunftideen, nach der Schablone der von Kant aufgeſtellten Tafel der Verſtandesbegriffe behandelt, wieder auf's Tapet gebracht werden.

Hatte Kant nachdrücklich genug geltend gemacht, daß die Verſtandeskategorien bloße leere Titel zu Begriffen und ohne Inhalt ſeien, ſobald ſich unſer Denken damit außer das Feld der Sinne hinauswage; hatte er denſelben außer dem auf Sinneswahrnehmung gegründeten Erfahrungsgebrauche alle Bedeutung und jeglichen Werth abgeſprochen, um irgend ein blos Gedachtes ſeinem Inhalte nach zu beſtimmen: ſo werden dieſelben, trotz ſolcher Warnungen des bedächtigen Altmeiſters der Kritik, von unſerm jungen Reformator der Philoſophie flugs über die Grenzen des Erfahrungsmäßigen hinaus erweitert, um leere Begriffe mit einem abſtracten, eingebildeten Inhalte auszuſtopfen und dieſen für Wirklichkeit auszugeben. Indem der junge Schwabe, der im Tübinger Häuſergeſchmack ſein Gedankengebäude aufrichtet, von deſſen Giebel mit der kühnen Selbſtgewißheit eines ſpeculativen Dachdeckers auf ſolche ſeinwollende Kenner der Philoſophie herabſieht, die nichts begreiflicher fänden, als was ihr Meiſter ſage: hat er ſelbſt von ſeinem Meiſter nicht

einmal das ABC des kritiſchen Philoſophirens gelernt, daß man von der Denkmöglichkeit eines Begriffes ſofort auf die Daſeinsmöglichkeit ſeines blos gedachten Inhalts zu ſchließen durchaus nicht berechtigt ſei, weil dies nichts Anderes heißen würde, als der Vernunft ſtatt Wirklichkeit leere Hirngeſpinnſte unterlegen.

Und als ob Schelling ein dunkles Gefühl gehabt hätte, daß er nach dem Maßſtabe des Kant'ſchen Denkens nicht beurtheilt werden könne, ſo ſtellt der kühne philoſophiſche Reformator den Antrag, das Wort Denkmöglichkeit untergehen zu laſſen, da daſſelbe nur problematiſche Sätze gebe, deren freilich Schelling's Philoſophiren in übergroßer Zahl enthält. Wenn es der Kritiker der reinen Vernunft für ſchlechterdings unerlaubt erklärt, ſich einen Verſtand zu erdenken, welcher ohne Sinne, auf rein intellectuellem Wege die Wirklichkeit anzuſchauen vermöge; wenn er darauf beſteht, daß der menſchliche Verſtand zu einer reinen, von der Sinnesanſchauung unabhängigen Anſchauung durchaus unfähig und daß es eine Anmaßung der ſchwärmenden Einbildungskraft ſei, ſich dahin erheben zu wollen, wo der für uns gültige Gegenſatz von Möglichkeit und Wirklichkeit verſchwinde: ſo hält es der junge Reformator der kritiſchen Philoſophie für keinen Raub, von ebendemſelben Spinoza, deſſen Philoſophiren er als vollendeten Dogmatismus bezeichnete, den Grundſatz einer als möglich behaupteten intellectuellen Anſchauung aufzunehmen, durch deren Anwendung jeer zu ſeiner abſoluten Subſtanz gelangt war. Er verſchmäht es nicht, dieſen eingebildeten intuitiven Verſtand, deſſen Schwingen bereits ſchon Spinoza verſucht hatte und den Kant durch ſein Verbot um ſo anlockender machte, als das einzige Mittel zu Hülfe zu nehmen, um eine dem Menſchen verſagte Erkenntniß des Unbedingten zu erreichen, eine Erkenntniß freilich, die eben keine ſolche, ſondern nur ein Verſuch der Einbildungskraft iſt, mit wächſernen Flügeln ſich in die überſchwänglichen Gebiete leerer Abſtractionen zu verlieren, in welche ihr der Verſtand nicht folgen kann. War es zu verwundern, daß der neue Ikarus auch das Schickſal des

mythiſchen Dädalusſohnes erlebte, um dem ewig jugendlichen Herakles, der kritiſchen Philoſophie, die Beſtattung ſeiner Leiche zu überlaſſen?

Auch dieſe zweite philoſophiſche Schrift Schelling's hat der junge Herbart, als Zuhörer Fichte's in Jena, im Jahre 1796 einer Beurtheilung unterworfen, die er Fichte'n vorlegte. Er wirft der ganzen Schrift Schelling's einen durchgehenden Mangel an wiſſenſchaftlichem Fortſchritte vor und findet deren Grundfehler ſogleich im Anfang darin ausgedrückt, daß das Bedürfniß nach ſyſtematiſcher Form zugleich auf eine unbedingte Einheit dringe, d. h. auf den Inhalt übertragen werde. Er hebt hervor, daß Schelling's erſter Grundſatz ganz unnütz werde und das nicht leiſte, was von ihm gefordert wurde, uns nämlich mit Sicherheit durch das ganze Gebiet des uns möglichen Wiſſens hindurchzuführen. Nach Schelling's Darſtellung werde die als unbedingt vorgeſtellte Wirklichkeit als unbedingte Wirklichkeit ſelber genommen; die Unbedingtheit des Gedachten ſolle auch Unbedingtheit des Wirklichen herbeiführen und die Wirklichkeit des Wiſſens ſolle darin beſtehen, daß daſſelbe ein unbedingtes Sein enthalte, daß mithin darin Sein und Wiſſen zuſammenfallen. Schelling verwechſele die Wirklichkeit des Wiſſens mit der unbedingten Wirklichkeit des Seins, als ob ſie eins und daſſelbe wären, und durch eine völlige Umkehrung des Verhältniſſes laſſe er die Wirklichkeit ſich ſelbſt durch ihr Denken hervorbringen. Herbart hebt hervor, daß die Begriffe Sein und Wiſſen nicht ſogleich von vornherein als gleichbedeutend genommen werden dürften, weil wir nothwendig von vornherein Sein ſchlechthin von unmittelbarer Gewißheit unterſcheiden müßten. Und wenn wir wollen, daß unſer Wiſſen zugleich Wirklichkeit habe, ſo heiße dies nichts weiter, als: wir wollen, daß eine unmittelbare Befugniß ſtattfinde, unſer Wiſſen auf ein Sein zu beziehen, und daß unſer Wiſſen nicht willkürlich, ſondern in allen ſeinen Beſtimmungen nothwendig ſei.

In Schelling's Syſteme, macht Herbart weiter geltend, gebe es nur Eine Wirklichkeit, und von einem Reiche

der Wirklichkeiten, von einer Bedingtheit der einen Wirklichkeit durch die andere wisse er Nichts; warum man aber nicht ein mannichfaltiges Sein in Wechselwirkung soll denken können, ein All der Wirklichkeit, ein Sein, das sich gegenseitig äußere und wechselseitig bedinge, wodurch alles todte Ding an sich von Grund aus zerstört werde, dies sei gar nicht einzusehen. Schelling hebe die Wirklichkeit der Dinge auf, um sie ganz in der Einen Wirklichkeit des Ich verschwinden zu lassen; dieses Ich aber, in welchem alle Wirklichkeit enthalten sein solle, sei nicht das Ich, sofern es Ich ist, d. h. als blos sich setzend und nicht aus sich herausgehend gedacht werde; sondern es sei nichts anders, als das Ich, sofern es zugleich Nicht-Ich ist. So erhebe sich die erst im Ich aufgehobene Wirksamkeit der Dinge sogleich wieder. Man könne hier Spinoza's unendliche Substanz nicht verkennen, die ja doch auch ein absolutes Ich sei, sich selbst denke, und sofern man von diesem ihrem Sichselbstdenken absehe, fallen die einzelnen Dinge mitsammt den Individuen gänzlich weg. Schelling's Ich sei dann auch wiederum nur eine unendliche Substanz, und die reine intellectuelle Anschauung des absoluten Ich sei keine andere, als ebendieselbe, wodurch Spinoza zu seiner absoluten Substanz gelange.

Bei Schelling, wird weiter bemerkt, sei erst das Sichsetzen des Ich alle Wirklichkeit, und dann bestehe doch wieder einige Realität von diesem Sichsetzen darin, daß es sich nicht setze. Dadurch widerspreche sich Schelling; denn wenn das Sichsetzen des Ich zugleich zum Theil ein Sich-Nichtsetzen desselben sei, so wachse damit seine Wirklichkeit und sei dieselbe dann nicht mehr blos insofern, als sie sich selbst, sondern auch insofern, als sie ihr Nichtsein setze. Aber es solle ja doch der Begriff des Ich durch den Begriff des Sichsetzens erschöpft sein; folglich sei diese Wirklichkeit mehr, als das Ich, sie gehe über den Inhalt seines Begriffs hinaus, und Schelling's absolutes Ich sei noch etwas außer dem Ich und insofern noch ein außer dem Ich stehendes Ding an sich, welches er doch daraus verbannen wolle.

Schelling's reines Ich, hebt Herbart endlich hervor, sei unmöglich und undenkbar; durch die darin enthaltenen Widersprüche werde es klar, daß dasselbe seine vermeintliche Reinheit sogleich verliere und zum Nicht-Ich werde, sobald man dasselbe von seiner Unmöglichkeit und Undenkbarkeit befreien und ihm nur die geringste Wirklichkeit beilegen wolle; denn nur das menschliche Ich sei es, das dem Begriffe eines reinen Ich erst eine Wirklichkeit zu geben verspreche. Man könne demnach von einem reinen Ich gar nicht sagen, es sei; denn es gehe seinem Begriffe nach ewig aus sich heraus und in sich zurück, und sein einziges Sein sei Thätigkeit. Der von Schelling vom reinen Ich behauptete Begriff eines absoluten Seins sei mit dem Begriffe des Sichselbstsetzens und Sichselbsterzeugens durchaus widersprechend. Absolutes Sein sei absolute Ruhe und Stille, das feierlichste Schweigen über der Spiegelfläche eines völlig ruhigen Meeres, und Niemand dürfe es wagen, diesen Spiegel auch nur durch die kleinsten Kreise zu stören; dagegen das Ich sei ein ewig aus sich selbst heraus- und in sich zurückarbeitender Strudel. —

Dieser scharfsinnige Versuch des Jünglings Herbart, den Standpunkt des Schelling'schen Philosophirens einer Beurtheilung zu unterwerfen, hat, auch von seinem den Nagel auf den Kopf treffenden Inhalte abgesehen, insofern eine geschichtliche Wichtigkeit, als er uns schon in dem heranreifenden scharfsinnigen Jüngling einen künftigen Gegner der philosophischen Romantik ahnen läßt, mit dessen kritischen Keulenschlägen wir uns später noch weiter zu befassen haben werden.

Vorerst haben wir die Idee eines unbedingten Ich, sowohl unter Kant's Controle gestellt, als unter das Fallbeil ihrer eigenen Widersprüche gelegt, ganz und gar in Nichts zerfallen sehen. Ueber die Widersprüche freilich kommt Schelling ebenso leicht hinweg, wie er vor dem Gerichtshof der Kant'schen Kritik mit Advokatenkünsten sich zu helfen versteht. Man möge sich doch ja, sagt er gelegentlich in der Schrift „Vom Ich", die Mühe sparen, seine Sätze mit Sätzen

widerlegen zu wollen, auf die er ſpäter ſelbſt kommen müſſe; denn der Widerſpruch, der die zuerſt aufgeſtellten Sätze begleitet, ſei gerade Problem der ganzen Philoſophie, da vor dem Gegenſatz nothwendig der Satz und beide vor ihrer Vereinigung vorhergehen müſſen. Ein vortreffliches Mittel in der That, aus Allem Alles zu machen! Und über Kant's Controle ſchlüpft der Genius des Kühnen mit ebenſo naiver Leichtigkeit durch die Bemerkung weg, daß wir mit der Idee des abſoluten Ich an der Grenze alles Wiſſens ſtänden, über welche hinaus alle Wirklichkeit, alles Denken und Vorſtellen verſchwinde. Ganz richtig! Mit der Idee des abſoluten Ich ſtehen wir im Bereich der leeren, grundloſen Einbildungen und Abſtractionen. Nur Schade, daß Schelling nicht ſogleich im Anfange ſeiner phantaſtiſchen Spiegelfechtereien darauf kommt, daß hier aller Verſtand ſtille ſtehe, um nur etwa noch vor den „Reizen der Einbildungskraft" in ſtaunender Bewunderung zweideutige Verbeugungen zu machen!

Wir haben die Reize dieſer ſeiner geliebten Idee vom abſoluten Ich im tiefſten Negligé kennen gelernt und können ſchließlich nur noch die Frage aufwerfen: Wie in aller Welt konnten die beiden Titanen Fichte und Schelling dazu kommen, dieſes Modell aufzuſtellen, um es mit den friſchen Farben der lebensvollen Wirklichkeit aufzuputzen? Das Freiheitsphantasma, die Einbildung eines als möglich gedachten reinen Willens iſt es, welche ſich zu der phantaſtiſchen Vorſtellung eines unbedingten oder abſoluten Ich hinaufſchraubt, das in der Erfahrung zugeſtandenermaßen gar keinen Boden hat, eines Ich, welches von allen ſinnlichen Bedingungen und Vorausſetzungen frei zu ſein gedacht oder vielmehr eingebildet wird, daß es ſo ſein ſolle. Der Grund der Befugniß, ſagt Fichte gelegentlich in der Wiſſenſchaftslehre, zu ſeinem unbedingten Sollen der reinen Vernunft lag für Kant in nichts Anderm, als der von ihm gemachten ſtillſchweigenden Vorausſetzung eines abſoluten Seins des Ich, denn nur inwiefern das Ich abſolut iſt, habe es das Recht abſolut zu fordern. Und will man, ſagt

Schelling in seiner Schrift „Vom Ich", daß es gar kein absolutes Ich gebe, so muß alle Freiheit geläugnet werden.

Wir wollen nicht dagegen fragen, was dies überhaupt schaden könne; wir wollen nur daran erinnern, daß eben dies die wahre Meinung Kant's gewesen ist, die der Kritiker der praktischen Vernunft seine aufmerksamen Leser zwischen den Zeilen lesen läßt. Die kühnen Reformatoren der kritischen Philosophie würden Recht haben, sich auf Kant zu berufen, wäre nicht der Altmeister der Kritik, unter dem Drucke seines Zeitalters, ein Schalk gewesen, der mit sich selbst und seinen Lesern ein ironisches Verstecken zu spielen liebte! Jener „Wohlgesinnte" mit dem Schulstocke des kategorischen Imperativs in der Hand, mochte sich stolz in die Brust werfen und rufen: Ich will, daß ein Gott sei, daß mein Wille unbedingt und frei sei, daß mein Ich von unendlicher Dauer sei! Hinter diesem Eigensinn der unbedingten Forderung stand, sich in's Fäustchen lachend, der kleine kritische Magister mit dem nüchternen Bekenntnisse, daß gerade uneigennützige und wahre Sittlichkeit nur dadurch möglich sei, daß Gott und Unsterblichkeit für uns zweifelhaft bleiben.

Aber das sich in's Absolute spreizende Selbstgefühl jenes „Wohlgesinnten" verkörperte sich in dem Titanen Fichte. Er machte Ernst mit der Forderung, und dieses „Ich will" wurde nun als das Unbedingte in seine Philosophie eingeführt. Schelling macht's ihm, über Hals und Kopf im Rausche des Jugendmuthes nach und unternahm es, den kühnen Gedanken des schöpferischen Ich, der schaffenden Einbildungskraft nochmals zu denken, wenn es auch nur geschah, damit dessen unendliche Leere um so deutlicher in die Augen falle. Das Schelling'sche Wort: Es giebt im menschlichen Ich ein Absolutes, nur weil es ein Absolutes giebt, diese elende, nichtssagende Tautologie, ist der Ausdruck jenes Eigensinnes, den der „Wohlgesinnte" Kant's mit seinem „Ich will" in die Welt ruft. Sic volo, sic jubeo; stat pro ratione voluntas! Damit ist alle Wissenschaft zu Ende, und das Behaupten und Phantasiren hat begonnen.

So wäre also das ganze Bemühen Fichte's und Schelling's um das Ich nichts als eitles und fruchtloses Beginnen der in's Ueberschwängliche sich versteigenden philosophischen Romantik gewesen? So bliebe aus den vergeblichen Versuchen, ein Unbedingtes im menschlichen Wissen und damit ein unbedingtes Ich zu erreichen, für die philosophische Forschung durchaus kein Gewinn?

Auch dem phantastischen Streben der philosophischen Romantik liegt eine Ahnung des Wahren, das Besitzergreifen wirklicher Aufgaben der Wissenschaft durch die Einbildungskraft zum Grunde. Sie hat wirklich, nur in verkehrter Weise, das unternommen, was Kant mit dem hypothetischen und regulativen Gebrauche der reinen Vernunftideen beabsichtigte, daß sie nämlich Wegweiser auf der Bahn erfahrungsmäßiger Forschung sein sollten und allein sein konnten. In Bezug auf die vorliegende Frage besteht der Gewinn des Fichte'schen und Schelling'schen Philosophirens darin, daß das Problem des Selbstbewußtseins wenigstens geahnt, daß es, wenn auch nicht als einzige, doch als eine der Aufgaben des menschlichen Erkennens ergriffen wurde, auf dem Wege eindringender Selbstbeobachtung und erfahrungsmäßiger Forschung das Geheimniß des menschlichen Selbstbewußtseins, sein Werden und seine Entwickelung, seine Naturbedingungen und seinen innern Mechanismus zu ergründen. Es war mit jenen, wenngleich mißglückten Versuchen für Andere wenigstens dies gewonnen, daß man den „harten Stein, den man im fruchtbaren Boden gar nicht erwartet hatte", im Feuer der von Kant angebahnten Methode des Erfahrungswissens flüssig zu machen suchen und mit der Forderung Kant's Ernst machen konnte, anstatt die Idee des Ich als constitutiven Grundsatz zur Erklärung der Erscheinungen unsers eigenen innern Zustandes und hernach gar noch über alle Erfahrung hinaus zu grundlosen Erdichtungen zu benutzen und in der Weise der faulen Vernunft die Naturuntersuchung für schlechthin vollendet anzusehen.

Die Vorstellung, daß das Ich eine nicht erst in und mit der Entwickelung des Menschen gewordene sei, sondern daß derselben ein ursprünglich selbstbestehendes, mit dem Begriffe des Geistes zusammenfallendes einfaches Wesen zum Grunde liege, welches mit den übrigen Vorstellungen des Menschen gleichsam unveränderlich herumwandle und eine Macht über dieselben habe, diese Vorstellung beruht auf einer durch mangelhafte Selbstbeobachtung hervorgerufenen Täuschung der Einbildungskraft. Erst spätere Forschungen im Erfahrungsgebiete des innern Sinnes, zu welchen namentlich Beneke und Herbart einen fruchtbaren Anstoß gaben, haben das Material geliefert, um die Vorstellung des Ich aus den Regionen der logischen Abstraction auf ihren erfahrungsmäßigen Grund zurückzuführen, wohin sie bereits durch Kant's große kritische That gestellt worden war. Unsere Sinnesempfindungen führen nicht blos zur Vorstellung von Außendingen, sondern auch zur Wahrnehmung unsers eigenen Zustandes, zu dessen Erscheinungen außer den Thatsachen des Empfindens, auch das daraus hervorgehende Vorstellen, Denken, Fühlen, Bewußtsein und Wollen, als Inbegriff unsers gesammten innern Zustandes gehören. Sowie nun für die Empfindungen selbst durch die Vorstellung des Leibes ein Träger gefunden wird, so wird in weitergehender Abstraction auch das Empfinden selbst, mitsammt seinen weitern Folgen in uns, ebenfalls zur Einheitsvorstellung eines solchen Trägers zusammengefaßt, der dann durch eine sprachliche Abkürzung Ich oder Selbst genannt wird. Daß damit keineswegs eine feste und bleibende einheitliche Unterlage vorausgesetzt wird, die eine andere wäre, als der Leib selbst; sondern daß damit eben nichts anders als die zusammengefaßte Summe der mannichfaltigen Bedingungen bezeichnet wird, welche in jeder gegebenen Zeiteinheit unsern Zustand ausmachen, dies hat bereits Kant's Scharfsinn dargethan. Wird nun neben der Vorstellung von Gegenständen zugleich das Ich vorgestellt, also die aus der Erinnerung sich stets ergänzende Gesammtvorstellung unsers eigenen innern Zustandes oder unsers Selbst mit den Vorstellungen gegebener

Dinge in Bezug geſetzt; ſo beſteht in dieſer Wechſelbeziehung das Selbſtbewußtſein. Sich ſeiner überhaupt, d. h. abgeſehen von beſtimmten Dingen, ſelbſtbewußt zu ſein, iſt nur dem ſpeculativen Phantaſten möglich und eine ganz leere und hohle Abſtraction. Wenn der Denker den innern Vorgang des Vorſtellens mitſammt der Beziehung, die wir ſtets, auch unbewußt, unſern innern Zuſtänden oder Strebungen auf uns ſelbſt als unſrer eigenen Zuſtände geben, wiederum in der innern Selbſtbeobachtung abgeſondert für ſich zu betrachten und auf dem Wege der Abſtraction mit Hülfe der Einbildungskraft feſtzuhalten und vorſtellig zu machen ſucht; ſo reicht es bei ſolchem Bemühen bei Weitem nicht aus, den ganzen innern Vorgang als eine Thatſache in der Art zu analyſiren, als ſei derſelbe etwas Urſprüngliches, im Weſen des menſchlichen Geiſtes ſchlechthin und von vornherein Gegebenes, ſtatt daß er vielmehr in Wahrheit ein Werdendes und erſt im Verlauf der Entwickelung des menſchlichen Weſens Hervortretendes iſt.

Mit andern Worten, man kann nicht, wie es von Fichte und Schelling geſchieht, das Ich als feſten und unverrückbaren Punkt nehmen, um den ſich unſer ganzes daſeiendes Weſen als lebendigen Mittel- und Einheitspunkt bewegte. Er iſt vielmehr nur die ſtets verſchwindende und ſtets ſich von Neuem hervorbringende Spitze in der Spirallinienbewegung unſerer innern Zuſtände, nicht aber die Wurzel und der Grund dieſer Bewegung ſelbſt. Von einem reinen, nicht durch andere Vorſtellungen bedingten Ich zu reden, beruht auf einer ganz halt- und bodenloſen Einbildung, welche auf den Markt gebracht zu haben das zweideutige Verdienſt Fichte's geweſen iſt. Und der junge Enthuſiaſt Schelling wußte nichts Eiligeres zu thun, als ſich dieſe abenteuerliche Erfindung anzueignen und damit ebenfalls leeres ſcholaſtiſches Stroh zu dreſchen. Schon eine flüchtige Beſinnung auf Kant's ebenſo ſcharfe, als gründliche Kritik des Ich-Phantasma's hätte Beide zur Beſinnung über ihr bodenloſes Unternehmen bringen müſſen. Sie haben dieſe Orientirung an Kant verſchmäht, und ſo

war gerade ein Hauptgewinn der Kritik der reinen Vernunft für sie verloren.

IV.

In der Schrift „Vom Ich" hatte Schelling das Gespenst des Fichte'schen Ich als das Unbedingte im menschlichen Wissen zu deduciren versucht. Gleichzeitig mit dieser Schrift, zur Ostermesse 1795, erschien Fichte's Wissenschaftslehre. Darin war nicht blos der theoretische Theil der Wissenschaft auf den Satz begründet worden, daß das Ich sich selbst als bestimmt und beschränkt durch das Nicht-Ich setze; sondern auch für den praktischen Theil der Wissenschaftslehre war in dem Satze, daß das Ich andrerseits das Nicht-Ich als bestimmt und begrenzt durch das Ich setze, ein Fundament festgestellt und abzuleiten versucht worden. Nun hatte bereits Maimon in seinen philosophischen Streifzügen einige Winke über das Naturrecht gegeben, und im Jahr 1795 erschien von dem Kantianer Erhard im Niethammer'schen Journale eine Abhandlung über das Prinzip der Gesetzgebung. Reinhold endlich hatte schon im Jahr 1792 in dem zweiten Bande seiner umgearbeiteten und vermehrten, „Briefe über die Kant'sche Philosophie" die Grundbegriffe der Moral und des Naturrechts darzustellen versucht, worin Kant selbst mit ihm im Wesentlichen übereinzustimmen bekannte. Aber Reinhold war damals eben nur erst der Kantianer Reinhold und konnte noch nicht zur Fahne der Fichte'schen Ichheitslehre schwören, die damals noch nicht aus dem Kopfe des „geschickten" Candidaten der Theologie ausgeflogen war, um auf den Flügeln der entfesselten Einbildungskraft vom Züricher See nach den Ufern der Saale zu eilen. Anders war es im Sommer 1795 geworden, als der Magister Schelling sein theologisches Candidateneramen in Tübingen bestand. Auf dem im kühnen Fluge der schöpferischen Einbildungskraft eroberten Standpunkte in den luftigen Höhen des absoluten Ich galt es jetzt, nicht blos das Unbedingte im menschlichen

Wiſſen, ſondern auch im menſchlichen Handeln als das Ich zu deduciren, und Fichte begann das Naturrecht zu bearbeiten.

Der „junge geiſtreiche Kopf" im Tübinger Stift, der ſich ſo behende auf den Sattel des Ich geſchwungen hatte, kam gleichzeitig mit Fichte in Folge der von Reinhold, Erhard und Maimon von ihrem Kant'ſchen Standpunkt aus gegebenen Winke über die Idee des Naturrechts und durch die Lektüre der Kant'ſchen Kritik der praktiſchen Vernunft ebenfalls auf den Gedanken, das Naturrecht aus der Idee des unbedingten Ich abzuleiten, wie er es in der Schrift „Vom Ich" mit dem menſchlichen Wiſſen verſucht hatte. Einen Anlauf dazu hatte er ſchon in letzterer gelegentlich genommen. Nur für das endliche Ich — hatte Schelling hier gelehrt — giebt es ein Sollen, weil ſein Handeln nicht durch ein bloßes Geſetz des abſoluten Seins, ſondern durch das Naturgeſetz der Endlichkeit und durch das moraliſche Gebot bedingt iſt. Jenes Sollen iſt aber ſchlechterdings nicht ohne den Begriff der Freiheit des endlichen Ich denkbar. Auf dem Begriffe der praktiſchen Möglichkeit oder Angemeſſenheit der Handlung zum moraliſchen Gebote überhaupt beruht der Begriff des Rechts und das ganze Syſtem des Naturrechts; auf dem Begriffe der praktiſchen Wirklichkeit dagegen oder der Angemeſſenheit der Handlung zu beſtimmten moraliſchen Geboten beruht der Begriff der Pflicht und das Syſtem der Sittenlehre. Der eigentliche Gegenſtand alles moraliſchen Strebens kann als Identification von Pflicht und Recht vorgeſtellt werden, welche beide für das abſolute Ich identiſch ſind, weil in ihm alles Mögliche auch wirklich und alles Wirkliche möglich iſt. Das höchſte Ziel für alle auf den Begriff von Pflicht und Recht gegründete Staatsverfaſſungen kann nur jene Identificirung der Pflichten und Rechte jedes einzelnen Individuums ſein. Denn ſofern jedes Individuum nur durch Vernunftgeſetze regiert würde, gäbe es im Staate ſchlechterdings keine Rechte, die nicht zugleich Pflichten wären, weil Keiner auf irgend eine Handlung Anſpruch machen würde, die nicht durch eine allgemein gültige Maxime möglich wäre, und jedes Indivi-

duum, wenn alle übrigen ebenfalls nur allgemein gültige Maximen befolgten, ſelbſt nichts als ſeine Pflicht vor Augen hätte und erfüllte, und kein Individuum ein Recht haben könnte, welches nicht ſchon durch allgemeine Erfüllung der Pflicht verwirklicht wäre. Dann würde gar kein Zwang nöthig ſein, der nur gegen Weſen eintritt, die ſich der praktiſchen Möglichkeit, d. h. der Angemeſſenheit der Handlungen zu Geboten, aus Freiheit verluſtig machen.

Hier ſind es ganz nur Kant'ſche Anſchauungen, in denen ſich Schelling bewegte. Die Anwendung des Phantoms vom Ich auf das Unbedingte im menſchlichen Handeln unternahm Schelling, ehrgeizig wie er war, damit ihm Niemand zuvorkommen möchte, das Fichte'ſche Prinzip auch im Praktiſchen durchzuführen. Er arbeitete ſofort im Sommer flüchtig genug eine Abhandlung aus, welche in dem Niethammer'ſchen Journal für Philoſophie zu erſcheinen beſtimmt war. Er nimmt dabei folgenden Gang. Das Unbedingte, dem die Vernunft entgegenſtrebt, iſt im Wiſſen inſofern unerreichbar, als es niemals Gegenſtand für mich werden, niemals erſcheinen kann. Soll es verwirklicht werden, ſo muß es aufhören, Object für mich zu ſein, d. h. ich muß das allem Daſein zum Grunde liegende abſolute Sein als identiſch mit mir ſelbſt, d. h. mit dem Letzten und Unveränderlichen in mir denken. Die höchſte Forderung aller praktiſchen Philoſophie iſt darum: Sei, d. h. höre auf, ſelbſt Erſcheinung zu ſein, und ſtrebe, ein Weſen an ſich zu werden, d. h. abſolut frei zu ſein, jede fremde oder heteronomiſche Macht deiner Autonomie zu unterwerfen, deine Freiheit zur abſoluten, unbeſchränkten Macht zu erweitern, ſo daß keine entgegenſtrebende Urſächlichkeit deinen Zuſtand verändern kann. Dieſes Gebot iſt unbedingt, weil es das Unbedingte fordert; alſo muß auch das geforderte Streben unbedingt, d. h. nur von ſich ſelbſt abhängig und durch kein fremdes Geſetz beſtimmbar ſein. Dies iſt nur dadurch möglich, daß Alles, was meinem Streben entgegenſteht, durch das Geſetz meines Willens ſchlechthin beſtimmt werde, die ganze Welt mein moraliſches Eigenthum iſt und ich es alſo bin,

der die Welt nach moralischen Gesetzen regiert. Soll dies geschehen, so muß sich die durch Freiheit wirksame Ursächlichkeit mittelst physischer Ursächlichkeit offenbaren und diese letztere selbst muß, obgleich sie dem Gegenstande nach nur durch Naturgesetze bestimmbar ist, doch ihrem Grundsatze nach durch kein Naturgesetz erreichbar sein. Sofern dieß der Fall ist, d. h. sofern die physische Ursächlichkeit Autonomie und Heteronomie in sich vereinigt, heißt sie Leben, d. h. Autonomie in der Erscheinung oder in der Natur sich offenbarende Freiheit.

Wo meine physische Macht hinreicht, gebe ich allen Daseienden meine Form, dringe ihm meine Zwecke auf, gebrauche es als Mittel meines unbeschränkten Willens. Wo dagegen reine physische Macht nicht hinreicht, ist nur physischer Widerstand, d. h. Uebermacht der Natur über meine physische Kraft. Trotz diesem Widerstande, dieser Uebermacht ist doch meine That moralisch wirklich. Wo dagegen meine moralische Macht, meine Freiheit Widerstand findet und sich beschränkt fühlt, ist nicht mehr Natur, sondern Menschheit; hier stehe ich schaudernd still, ich darf nicht weiter; denn ich bekenne, daß ich nicht allein bin in der moralischen Welt, sondern in einem Reiche moralischer Wesen, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukommt. Das letzte und höchste Ziel, das diese moralische Freiheit vor sich hat, ist nirgends gegenständlich und erfahrungsmäßig bestimmt. Erfahrungsmäßig ist nur ihr Streben; sie strebt nur in einer unendlichen Zeitreihe danach, durch eine unendliche Handlung die Unbedingtheit zu verwirklichen.

Diese Erörterungen Schelling's bilden nur das Vorspiel zu der eigentlichen Ableitung des obersten Grundsatzes der Naturrechtslehre. Bleiben wir einen Augenblick hier stehen, ehe wir ihm weiter folgen, und halten Rechnung mit ihm. Ist es nun aber nicht ein offenbarer Widerspruch, wenn gesagt wird, das für die theoretische Vernunft unerreichbare Unbedingte werde dadurch verwirklicht, daß die praktische Vernunft als moralische Freiheit in einer unendlichen Zeitreihe danach strebe, durch eine unendliche Handlung das

Unbedingte zu verwirklichen, während doch das Ziel dieſes Strebens, alſo doch das Unbedingte, nirgends gegenſtändlich und erfahrungsmäßig beſtimmt ſei, alſo in der That niemals erreicht werde? Aber dann dürften wir wohl dieſes unendliche Streben ſelbſt gerade als das erfahrungsmäßig erreichbare Unbedingte im menſchlichen Handeln faſſen? Wo in aller Welt findet ſich jedoch in einem endlichen Weſen, von deſſen moraliſcher Freiheit doch die Rede iſt, ein in unendlicher Zeitreihe wirkſames Streben? Und wie ſollte ein ſolches auch nur möglich ſein, da doch jedes endliche Vernunftweſen erfahrungsmäßig ſowohl nach der Vergangenheit, als nach der Zukunft hin begrenzt und beſchränkt iſt? Wo in aller Welt findet ſich eine unendliche Handlung bei endlichen Vernunftweſen, in der überall nur beſtimmte, einzelne und begrenzte Handlungen erfahrungsmäßig vorkommen? Und wie kann man ein unendliches Streben nach dem Rieſengeſpenſt einer unendlichen Handlung als erfahrungsmäßig in einem andern Sinne bezeichnen, denn nur als eine Thatſache der Einbildung, die aus hohlen Begriffen leere Gedanken webt?

Aber hier iſt eben die Wurzel, aus welcher ſolche koloſſale Ungereimtheiten entſpringen; die Einbildungskraft iſt ihr fruchtbarer Schooß, aus dem ſie wie Pilze hervorwachſen, die ſich für abſolute Vernunftkeime ausgeben möchten. Das Leben, als phyſiſche Urſächlichkeit, ſoll in ſeiner Erſcheinung Selbſtbeſtimmung und Naturgeſetzlichkeit zugleich offenbaren, ganz und gar Entgegengeſetztes in ſich vereinigen. Um vom Menſchen zu ſchweigen, ſoll alſo die Pflanze, das Thier frei ſein? Wenn dies nicht das willkürlichſte Schalten mit Begriffen iſt, dann wüßten wir nicht, wo man ſich ſonſt noch danach umſehen ſoll. Aber unſere Verwunderung über derlei Unfug, der ſich als Wiſſenſchaft feil bietet, löſt uns ganz einfach der alte Kant durch die in ſeiner Kritik der reinen Vernunft verſteckte Bemerkung: Der Gedanke der Freiheit widerſpricht ſich ſelbſt, ſie gilt nur als nothwendige Vorausſetzung in einem Weſen, das ſich ſeines freien Willens bewußt zu ſein glaubt; praktiſch frei heißt ein Weſen, deſſen

Vernunft ſich ſelbſt unabhängig von fremden Einflüſſen als Urheberin ihrer Grundſätze anſieht, ein Weſen, welches in ſeinen Handlungen die Freiheit von Naturgeſetzen blos in der Idee zum Grunde legt. Mit Einem Worte alſo: Die Freiheit iſt, nach Kant, nur in der Einbildung wirklich. Was alſo Schelling vorbringt, um Abhängigkeit von Naturgeſetzen oder Heteronomie und Unerreichbarkeit durch Naturgeſetze oder Autonomie mit einander zuſammenzuſchweißen, hat ſeinen Urſprung in der Willkür der Einbildungskraft, der es ein Leichtes iſt, das Entgegengeſetzte im widerſtandloſen Elemente des reinen Denkens zu vereinigen. Nur muß man darauf verzichten, ſolcher Vereinigung im erfahrungsmäßigen Gebiete der Wirklichkeit zu begegnen.

Schelling ſpricht von einer Uebermacht der Natur über des Menſchen phyſiſche Kraft; daß aber meine phyſiſche Kraft von der allgemeinen Macht der Natur getragen und in ihr befaßt iſt, fällt ihm nicht bei. Er träumt von einem Reiche moraliſcher Weſen, denen allen dieſelbe unbeſchränkte Freiheit, derſelbe unbeſchränkte Wille zukommt; nur daß ſich eben ein Reich ſolcher Weſen auf Erden nirgends als nur in der Einbildung findet. Denn wo in aller Welt wäre es möglich, die Welt der Gegenſtände, die Natur, und Alles, was unſerm Streben entgegentritt, durch das Geſetz unſers Willens zu beſtimmen, die Welt der Dinge nach moraliſchen Geſetzen einzurichten? Ob es ſich wohl der junge Feuergeiſt in ſeiner Klauſe im Tübinger Stift als möglich vorſtellte, die Ausbrüche des Veſuv oder die Eisberge des Nordmeers oder die Veränderungen in der Atmoſphäre durch die Geſetze unſers Willens zu beſtimmen? Aber man nehme nur den Mund recht voll und ſtelle ſich auf die ellenhohen Socken eines Selbſtgefühls, das da fordert, die Freiheit zur unbeſchränkbaren Macht über jede entgegenſtrebende Urſächlichkeit zu erweitern, ſo daß keine fremde Macht deinen Zuſtand ändern kann! Man findet immer Solche, die ſich durch hochtönende Worte und klingende Redensarten imponiren laſſen, und überdies ſind derlei Redensarten, wie der Narr bei Shakespeare richtig be-

merkt, mit ledernen Handſchuhen vergleichbar; wie ſchnell und leicht hat man ſie umgedreht! So geht es auch mit der unbeſchränkten Freiheit, die ſich zuletzt doch dazu bequemen muß, ſich der Nothwendigkeit zu unterwerfen und deren Geſetz in den Willen des Menſchen aufzunehmen, um nicht machtlos an ihrem harten Felſen zu zerſchellen.

Was nun die Schelling'ſche Ableitung des Naturrechts ſelbſt, von den gemachten Vorausſetzungen aus angeht; ſo iſt dieſelbe eigentlich nur ein Federballſpiel mit den Kategorien, deren ſich Kant in ſeiner Kritik der praktiſchen Vernunft bedient. Materie und Form des Willens, Autonomie und Heteronomie des Willens, einzelner und allgemeiner Wille ſind die Formeln, mit welchen das Deduciren kahl und dürftig genug und ganz oberflächlich vor ſich geht. Schelling wird das formaliſtiſche Geſchäft gegen den Schluß hin ſelbſt müde, und gerade der Abſchluß des Ganzen, die Idee des Staates, fehlt. Auf den Inhalt der Deduction näher einzugehen, dürfen wir uns um ſo mehr erſparen, als Schelling ſelbſt die Abhandlung für ungenügend hielt und dieſelbe auch ſpäterhin ganz ignorirte. Was Schelling wollte, hat das Fichte'ſche Naturrecht ausgeführt, nach welchem für Schelling in der That, auf dem von beiden eingenommenen Standpunkte, Nichts weiter mehr zu thun war. Eine Würdigung der Fichte'ſchen Arbeit liegt uns hier fern. Schelling aber hat ſich den richtigen Gedanken, daß auf der Einſchränkung des individuellen Willens durch den allgemeinen Willen ſowohl Recht, als Moral beruhen müſſen, ſogleich wiederum dadurch in ein ſchiefes Licht gerückt, daß er gerade durch dieſes Eingeſchränktwerden des Einzelwillens die Abſolutheit deſſelben begründen will. Wie aber dadurch, daß der Einzelwille auf die Bedingung des allgemeinen Willens eingeſchränkt und ſo erſt ein ſittlicher wird, derſelbe nun ein uneingeſchränkter und unbedingter Wille werden ſoll, dies iſt ganz und gar nicht abzuſehen. Das Phantom des Unbedingten, dem die Vernunft entgegenſtreben ſolle, iſt der Grund des Unfugs ſolcher Begriffsunterſchiebungen und Begriffsfälſchungen.

Recht und Moral werden gemeinſam von der Sittlichkeit umſpannt, deren Standpunkt nur aus dem wirklichen, vollen und ganzen Weſen des Menſchen, d. h. aus dem mit Menſchen lebenden, in der Geſellſchaft lebenden Menſchen begriffen werden kann. Einzig und allein von der Thatſache der menſchlichen Vergeſellſchaftung kann daher eine Ableitung des Rechtsbegriffes wie der Moralität ausgehen. Denn alle und jede Thätigkeit des Menſchen kann ſich von ſeiner Geburt auf ſtets und überall einzig und unvermeidlich nur durch und für die Geſellſchaft vollziehen. Der Menſch handelt erſt, ſobald ihm das Bewußtſein der Einheit mit Andern, alſo das Geſellſchafts- und Menſchheitsbewußtſein aufgegangen iſt. Hierdurch wird die Vorſtellung von den Mitteln und Folgen der Ausführung ſeines Willens und damit dieſer ſelbſt umgebildet, d. h. der unmittelbare Inhalt des urſprünglichen Begehrens wird eingeſchränkt und zugleich erweitert durch die Vorſtellung nicht etwa blos des Gegenſtrebens und der Hemmung von Seiten Anderer, ſondern ebenſogut auch ihres Mitwirkens und der Förderung ſeiner Thätigkeit von ihrer Seite. Zum ſittlichen Willen wird das Begehren erſt auf Grundlage dieſes Widerſtreites zwiſchen dem unmittelbaren Begehren des Einzelnen und dem durch die Geſellſchaftsvorſtellung eingeſchränkten Begehren oder dem erſt vernünftigen Willen. Dieſer aber, als der ſittliche Wille, iſt nicht blos der Form, ſondern auch dem Inhalte nach mit dem allgemeinen Willen Eins, ſowohl nach der Seite des Entſagens, als nach der Seite des Forderns. In der Unterwerfung des Einzelnen Willens unter das — nicht vermeintliche oder mißverſtandene, ſondern wirkliche und begriffene — Intereſſe der Geſellſchaft, die Geſellſchaftswohlfahrt, beſteht das Weſen der Sittlichkeit. Jenachdem nun das ſittliche Handeln innerlich oder äußerlich verantwortlich iſt, ergiebt ſich der Unterſchied der Moral und des Rechts. Für beide giebt es einen ſittlichen Zwang, welcher im Namen der vorgeſtellten Geſellſchaftswohlfahrt geſchieht. In der Moral wird der ſittliche Zwang innerlich durch zwingende Affecte, d. h. das Gewiſſen, im Recht äußer-

lich durch zwingende Handlungen, den Rechtszwang, vollzogen. Was den richtig verſtandenen Geſellſchaftsintereſſen zuwider iſt, nur das allein iſt unſittlich, mit Bezug auf das Recht iſt es das Unrecht, mit Bezug auf die Moral iſt es Sünde. Das Recht ſelbſt aber arbeitet auf ſeine Einheit mit der Moral hin, um im Gewiſſen der Einzelnen ſeine Sanction zu erhalten. Die Uebereinſtimmung des Einzelnen und damit auch die Geſellſchaft betreffenden Rechtszwanges mit dem Denken und der jedesmaligen Bewußtſeinsſtufe iſt die Freiheit, die ihren Inhalt und ihr Ziel an der Geſellſchaftswohlfahrt hat. Auf dieſem Wege gelangt die rechtsphiloſophiſche Deduction zum inhaltsvollen und erfahrungsmäßigen Begriffe einer Freiheit, die mit vermeintlicher Unbeſchränktheit, Unbedingtheit und Abſolutheit Nichts zu ſchaffen hat.

V.

Die von Kant kritiſch vernichtete Freiheitsidee ſpukte als geſpenſtiſcher Schatten in Geſtalt eines nie zu einem Ziele gelangenden, unendlichen Strebens in Fichte's und Schelling's „wundervollem Vermögen" der Einbildungskraft und trieb ſie ruhelos im Kreiſe herum.

Das ſophiſtiſche Kunſtſtück, wodurch Fichte im zweiten Theile der Wiſſenſchaftslehre das Phantasma dieſes unendlichen Strebens aus dem Begriffe des Ich deducirt hatte, war kurzweg dieſes. Das Ich ſetzt ſich einmal als unendlich und unbeſchränkt, das andre Mal als endlich und beſchränkt. Wie iſt nun dieſer Widerſpruch im Ich aufzulöſen? Die Grenze des Ich geht dahin, wohin in die Unendlichkeit das Ich den Grenzpunkt ſetzt. In dieſer ſeiner Endlichkeit und Begrenztheit iſt das Ich unendlich, weil die Grenze immer wieder weiter hinausgeſetzt werden kann. Soll der Gegenſtand, den es ſich ſetzt, in die Unendlichkeit hinausgeſetzt werden können, ſo muß die ihm widerſtehende Thätigkeit des Ich ſelbſt in die Unendlichkeit über allen möglichen Gegenſtand hinausgehen. Das abſolute Ich iſt es, welches gerade um ſeines abſoluten Seins willen die Uebereinſtim-

mung des Gegenſtandes mit dem Ich fordert, das Nicht-Ich kann aber mit dem Ich nicht übereinſtimmen, mithin iſt die auf daſſelbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Beſtimmen zur wirklichen Gleichheit, ſondern ſie iſt blos eine Tendenz, ein Streben zur Beſtimmung, welches durch das abſolute Setzen des Ich geſetzt iſt. Die reine, in ſich ſelbſt zurückgehende Thätigkeit des Ich iſt alſo in Beziehung auf einen möglichen Gegenſtand ein unendliches Streben, und dieſes unendliche Streben iſt die Bedingung der Möglichkeit alles Gegenſtandes. Dieſes Streben geht auf einen blos eingebildeten Gegenſtand, d. h. es beſtimmt nicht die wirkliche, von einer Thätigkeit des Nicht-Ich abhängige Welt, ſondern eine Welt, wie ſie ſein würde, wenn durch das Ich ſchlechthin alle Wirklichkeit geſetzt wäre, mithin eine ideale, blos durch das Ich und ſchlechthin durch kein Nicht-Ich geſetzte Welt. Dieſes Ideal iſt abſolutes Produkt des Ich und läßt ſich in's Unendliche hinaus erhöhen. Nur in einer vollendeten Unendlichkeit fiele der Gegenſtand weg. Das Ich kann den Gegenſtand ſeines Strebens zur Unendlichkeit ausdehnen. Wenn es nun in einem beſtimmten Zeitpunkte zur Unendlichkeit ausgedehnt wäre, ſo wäre es gar kein Gegenſtand mehr, und die Idee der Unendlichkeit wäre verwirklicht, was aber ſelbſt ein Widerſpruch iſt. Dennoch ſchwebt die Idee einer ſolchen zu vollendenden Unendlichkeit uns vor und iſt im Innerſten unſers Weſens enthalten Wir ſollen, laut der Anforderung deſſelben an uns, dieſen Widerſpruch löſen, obgleich wir uns die Löſung deſſelben gar nicht als möglich denken können und vorausſehen, daß wir dieſelbe in keinem Zeitpunkte unſers, wenn auch in alle Ewigkeiten hinausverlängerten, Daſeins werden als möglich denken können. Aber gerade dies iſt das Gepräge unſerer Beſtimmung für die Ewigkeit. Das Abſolute iſt alſo das innerſte Weſen des menſchlichen Geiſtes ſelbſt, welches durch deſſen praktiſche Beſtimmung — nicht etwa verwirklicht wird, ſondern — verwirklicht werden ſoll, in Wahrheit aber niemals verwirklicht wird.

Dieſes vom Gedankenwebemeiſter Fichte ausgeſponnene Gewebe bildet nun das Thema, welches der Schüler Schelling aufnimmt und weiter ſpinnt. Schon in ſeiner Deduction des Naturrechts hatte er ſeinen Ausgang davon genommen, daß die praktiſche Freiheit des Ich nur in unendlicher Zeitreihe danach ſtrebt, durch eine unendliche Handlung das Unbedingte oder Abſolute zu verwirklichen; aber ſie hat daſſelbe nur als eine Idee im Streben vor ſich, ohne daß ſie daſſelbe als Wirklichkeit jemals zu erreichen im Stande wäre. Von dem Kritiker der reinen Vernunft hätte der Meiſter und ſein Schüler lernen können, daß wir beim Fortgange von den Bedingungen zu den Folgen, alſo beim unendlichen Fortgange in die Zukunft, ganz unbekümmert ſein können, ob die Reihe aufhöre, oder nicht; daß die Frage nach der Vollſtändigkeit dieſer Reihe gar keine Vorausſetzung der Vernunft, ſondern ein willkürliches, nicht nothwendiges Problem derſelben iſt, weil wir zur vollſtändigen Begreiflichkeit deſſen, was in der Erſcheinung gegeben iſt, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen, und daß es, um die Gegenwart zu begreifen, ganz gleichgültig iſt, ob die künftige, erſt ablaufende Zeit in's Unendliche verlaufe oder irgendwo aufhöre. Von Kant hätten die beiden Gedankenweber dieſe Einſicht gewinnen können, wenn ſie mit Kant die in's Leere ausſchweifende bewegliche Phantaſie durch den Verſtand in ihre Grenzen gewieſen hätten. Aber die „Reize der Einbildungskraft" verfolgten den Meiſter Fichte nicht minder, wie den Schüler Schelling. Das Phantasma eines unendlichen Strebens, womit ihn die Einbildungskraft äffte, verfolgte Schelling unaufhörlich; daſſelbe wurde zur fixen Idee, die ihm keine Ruhe ließ. Er macht ſie zum Mittelpunkt ſeiner „Briefe über Dogmatismus und Kriticismus", die er ebenfalls noch im Jahre 1795 in Tübingen ſchrieb und die zuerſt im Niethammer'ſchen philoſophiſchen Journal vom Jahre 1796 erſchienen.

In Betracht der Deutlichkeit in der Darſtellung ſeiner Gedanken laſſen die Briefe Nichts vermiſſen, und überdies macht Schelling von der Gelegenheit, welche die Brief-

form darbietet, ſich behaglich gehen zu laſſen, vom Thema abzuſchweifen und wieder zurückzukehren, reichlich Gebrauch. Auch hier aber, in Briefen, kann er's gleichwohl nicht laſſen, reichlich Anmerkungen zu machen und im Vorbeigehen Fragen aufzuwerfen, die ihn auf dem Herzen brennen, und bald da, bald dort ein „Noch Etwas!" anzubringen, das der Leſewelt nicht entgehen ſoll. Auch dem hochfahrigen Tone des jungen Stiftlers begegnen wir öfters, womit er ſich über das Pack ordinärer Kantianer hermacht, ihren „entwöhnten Ohren" bittere Wahrheiten ſagt und denen, welche die Darſtellung unverſtändlich finden, weil ſie zu aufmerkſamem Leſen nicht die Geduld hätten, den Rath giebt, daß ſie überhaupt nichts leſen möchten, als was ſie ſchon vorher gelernt hätten. Im Uebrigen ſind die Briefe mit eindringlicher und anſchaulicher Lebendigkeit und mit der begeiſterten Erregtheit geſchrieben, welche die Folge des eigenen, lebhaften Ueberzeugtſeins von der Wahrheit des Vorgetragenen zu ſein pflegt.

An der Hand ſeines Führers Fichte will ſich Schelling über die eigentlichen Conſequenzen Kant's, die dieſer nicht ſelber gezogen habe, deutlich werden und eröffnet darum eine lebhafte Polemik gegen den ſogenannten moraliſchen Beweis von der Exiſtenz Gottes. Kant hatte zwar deutlich genug die Unhaltbarkeit dieſes Beweiſes an's Licht geſtellt; aus Mißverſtand Kant's war es jedoch dahin gekommen, daß derſelbe damals als vermeintliche Conſequenz der praktiſchen Vernunftkritik zu faſt allgemeiner Geltung gelangt war. Man nahm die von Kant aufgeſtellten Schlußfolgerungen, durch welche die praktiſche Vernunft jenen Beweis zu führen gedachte, für Kant's eigene Meinung und überſah im heiligen Eifer für das Daſein Gottes ganz und gar die Bedenken, die der Kritiker gegen die Gültigkeit des Beweisverfahrens ausſprach. Nicht eine Denknothwendigkeit ſei es, hatte Kant geſagt, das Daſein Gottes anzunehmen, ſondern es ſei nur in praktiſcher Abſicht, d. h. aus ſubjectiven Gründen, ein Bedürfniß der Vernunft, uns von der Idee Gottes leiten zu laſſen; keineswegs aber ſei es noth-

wendig und Pflicht für uns, auch das Daſein Gottes ſelbſt anzunehmen, ſowenig als es uns geboten werden könne, das höchſte Gut als möglich und erreichbar anzunehmen; in der eigenen moraliſchen Geſetzgebung der Vernunft ſelbſt liege durchaus kein Grund der Verbindlichkeit weder zur Annahme des höchſten Gutes, noch des Daſeins Gottes; die Idee des höchſten Gutes und in ihrem Gefolge die Idee eines höchſten moraliſchen Weſens könne angenommen werden, wenn das moraliſche Geſetz als unbedingtes Sollen eine Forderung der Vernunft ſei; aber gerade dies ſei theoretiſch unerweisbar.

Ueber dieſe Bedenken des bedächtigen Kritikers ſetzte ſich ſein Zeitalter leicht hinweg, weil eben das unbedingte Sollen und die Freiheit des Vernunftweſens ohne Weiteres als unerſchütterliche Thatſache feſtſtanden. Wie ſtellt ſich nun Schelling zu dieſer Frage? Einerſeits weiſt er ganz richtig auf die Bedeutung hin, welche die Idee eines moraliſchen Gottes im Sinne Kant's allein habe; andererſeits aber ſchießt er auf den Flügeln der Einbildungskraft über die Abſicht Kant's hinweg und in's Blaue eben der leeren Unendlichkeit hinaus, gegen welche Kant's Kritik gerichtet war.

Das Unterſcheidende des Kriticismus, ſagt Schelling, liegt in der Idee eines unter moraliſchen Geſetzen gedachten Gottes. Wie gelange ich zu dieſer Idee? Die Antwort der Meiſten lautet: weil ich der Idee eines moraliſchen Gottes bedarf, um meine Moralität zu retten, und doch die theoretiſche Vernunft zu ſchwach iſt, einen Gott zu begreifen, ſo muß ich Gott unter moraliſchen Geſetzen denken. Aber wenn immerhin die theoretiſche Vernunft nicht im Stande iſt, einen Gott zu begreifen, ſo könnt Ihr doch die Idee von Gott nicht loswerden; kann denn aber auch das dringendſte Bedürfniß das Unmögliche möglich machen? und hat nicht überdies die theoretiſche Vernunft das Bedürfniß, eine abſolute Urſächlichkeit anzunehmen? Es muß darum nicht blos die Idee der abſoluten Urſächlichkeit, ſon-

dern die abſolute Urſächlichkeit ſelbſt praktiſch verwirklicht werden.

Dieſe Gedankenfolge bildet das Thema der Schelling'ſchen Briefe. Sehen wir zu, wie er daſſelbe ausführt.

Aus dem Kant'ſchen Worte „Poſtulat" hätten die falſchen Ausleger Kant's lernen können, daß die Idee von Gott im Kriticismus überhaupt nicht als ein Gegenſtand eines Fürwahrhaltens oder Glaubens, ſondern blos als Gegenſtand des Strebens und Handelns aufgeſtellt werde. Hätte Kant ſonſt nichts ſagen wollen, als dies: Ihr lieben Leute, eure theoretiſche Vernunft iſt zu ſchwach, um einen Gott zu begreifen, dagegen ſollt ihr moraliſch-gute Menſchen ſein und um der Moralität willen ein Weſen annehmen, das den Tugendhaften belohnt, den Laſterhaften beſtraft; ſo wäre eine ſolche Lehre des Tumultes nicht werth geweſen, der thatſächlich durch die kritiſche Philoſophie entſtanden iſt.

Daß Schelling dieſes Letztere von Kant abweiſt, geſchieht allerdings mit vollem Rechte; denn Kant's kritiſches Geſchäft beſtand gerade darin, dieſe Schlußfolge als unbegründet und unhaltbar zurückzuweiſen. Wenn aber Schelling weiter behauptet, Kant habe ſtatt deſſen die Idee von Gott als Gegenſtand des Strebens und Handelns für den Menſchen aufgeſtellt, ſo ſchießt er damit weit über Kant's Abſicht hinaus, welcher ausdrücklich erklärt, daß die Idee Gottes ein praktiſches Bedürfniß für Solche ſei, welche die Annahme Gottes als Mittel und Bedingung nöthig haben, ohne welche das vorgeſtellte Ziel ihres praktiſchen Strebens, das höchſte Gut, nicht als erreichbar vorgeſtellt werden könne. Werde dieſes letztere als ein für die Sittlichkeit nicht nothwendiger, vielmehr überſchwänglicher Gedanke preisgegeben, ſo falle auch jene Annahme eines Gottes weg, mit deſſen Idee die Erreichung jenes überſchwänglichen Zieles verknüpft vorgeſtellt wird. Dies iſt der Sinn Kant's. Schelling wendet es anders, indem er die von Kant verworfene Idee einer abſoluten Freiheit zu Hülfe nimmt, dieſe mit dem Streben nach dem höchſten Gut identificirt und letzteres wieder mit der Idee Gottes zuſammenfallen läßt.

Weil Ihr, fährt Schelling fort, ohne das Spielwerk eines gegenſtändlichen Gottes, dem ſich der Menſch gegenüberſtellt, nicht handeln zu können meintet, mußte man Euch mit der Berufung auf Eure Vernunftſchwäche hinhalten und mit dem Verſprechen tröſten, daß Ihr es ſpäter zurückbekommen ſolltet, in der Hoffnung, Euch daſſelbe deſto leichter entreißen zu können, wenn Ihr bis dahin ſelbſt handeln gelernt und endlich zu Männern geworden ſeid. Dieſe Hoffnung iſt aber zu nichte geworden; die Berufung auf die Vernunftſchwäche wurde ein vortreffliches Mittel, ſich mit der Hoffnung auf höhere Kräfte zu tröſten und in die Schlupfwinkel der Schwärmerei und des Aberglaubens zu verkriechen. Dieſe Täuſchung muß zerſtört werden. Der Kriticismus darf ſein Syſtem nicht etwa blos auf die Beſchaffenheit unſers Erkenntnißvermögens, auf die Schwäche unſerer Vernunft gründen, ſondern muß ſich auf unſer urſprüngliches Weſen ſelbſt ſtützen, damit dem Irrthum begegnet werde, als ob das Erkenntnißvermögen vom Weſen des Subjects ſelbſt unabhängig ſei. Es muß vielmehr nicht etwa blos die Idee der abſoluten Urſächlichkeit, ſondern die abſolute Urſächlichkeit ſelbſt praktiſch verwirklicht werden; es iſt Zeit, der beſſern Menſchheit die Freiheit der Geiſter zu verkündigen und nicht länger zu dulden, daß ſie den Verluſt ihrer Feſſeln beweine. Hierin allein (ſagt Schelling im zehnten Briefe) liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, welche — nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens getragen hat — endlich einmal das, was ſie in der gegenſtändlichen Welt ſuchte, in ſich ſelbſt finden dürfte, um von ihrer grenzenloſen Abſchweifung in eine fremde Welt zu ihrer eigenen, von der Selbſtloſigkeit zur Selbſtheit, von der Schwärmerei der Vernunft zur Freiheit des Willens zurückzukehren. Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen; das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde und der letzte Punkt falle, an dem ſie alle befeſtigt waren. Man ſchien nur auf die Enthüllung zu warten, als Andere dazwiſchen traten, welche in dem Augenblick, da die menſchliche

Freiheit ihr letztes Werk vollenden sollte, neue Täuschungen ersannen, um den kühnen Entschluß noch vor der Ausführung welken zu machen. Die Waffen entsanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuschungen der gegenständlichen Welt selbst vernichtet hatte, winselte kindisch über ihre Schwäche. —

Soll dieser Erguß auf Kant gemünzt sein, wie man wohl annehmen muß, so bleibt daran nichts Wahres, als die Einbildung und der Mißverstand Schelling's. Denn Kant hatte weder sein kritisches Werk auf das Erkenntnißvermögen beschränkt, dem er seine Grenzen im Gebiete der Erfahrung anwies, noch hatte er im Sinne, die Freiheit als das Grundwesen unserer Natur darzuthun, da er im Gegentheil die Waffen seiner Kritik deutlich nicht blos gegen die Freiheitsidee und ihre Täuschungen, sondern auch gegen das Idol des höchsten Gutes richtete. Kant hatte mit einem unglaublichen Aufwand von Scharfsinn und Geduld dargethan, daß die Freiheit nicht blos in keiner Erfahrung nachgewiesen, sondern auch aus dem Wesen der menschlichen Natur nicht abgeleitet werden könne, daß praktisch frei eben nur heiße, wer sich frei zu sein einbilde. Dagegen pflanzt der junge Titane Schelling im enthusiastischen Taumel seiner absoluten Ichheit den Freiheitsbaum wieder auf. Habt Ihr nie (ruft er den Kantianern und Nichtkantianern zu), nie auch nur dunkel geahnt, daß nicht die Schwäche Eurer Vernunft, sondern die absolute Freiheit in Euch die intellectuale Welt für jede gegenständliche Macht unzugänglich macht; daß nicht die Eingeschränktheit Eures Wissens, sondern Eure uneingeschränkte Freiheit die Gegenstände des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat? — Freilich mag man es dem jugendlichen Titanen zu gut halten, wenn er die Anerkennung und den Nachweis der Grenzen der menschlichen Vernunft für Schwäche derselben erklärt. Und sobald man, nach Fichte's Vorgang, die Grenzen als vom Ich selbst gesetzte Schranken nimmt, bietet sich als willkommenes Hülfsmittel die Einbildungskraft dar, dieses „wunderbare Vermögen", durch völlige Selbstthätigkeit sich in

völlige Hingebung an die Gegenſtände zu verſetzen und dadurch dieſelben hervorzubringen. Denn dieſes Vermögen ſteht, nach Schelling, als verbindendes Mittelglied zwiſchen dem erkennenden und dem verwirklichenden Vermögen und tritt da ein, wo das Erkennen aufhört und das Verwirklichen noch nicht begonnen hat. Was wird daſſelbe mithin anders ſein, als was auch bei Fichte die Einbildungskraft iſt, das unendliche Streben, in einer unendlichen Handlung die abſolute Freiheit zu bethätigen?

Und hier iſt denn der Punkt, wo dem Dogmatismus der vollendete Kriticismus entgegen treten und ſich ſiegreich behaupten ſoll. Beide freilich, ſagt Schelling, haben ein und daſſelbe Problem: das Abſolute. Der Streit betrifft nicht das Sein des Abſoluten, worüber kein Streit möglich iſt; der Punkt, wo der Streit beginnt, iſt das Heraustreten aus dem Abſoluten und das Gelangen zu einem Entgegengeſetzten. Das dem Dogmatismus und Kriticismus gemeinſame Problem kann ſchlechterdings nicht theoretiſch, ſondern nur praktiſch, d. h. durch Freiheit gelöſt werden. Das Räthſel der Welt alſo, oder die Frage, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne, wird nothwendig zu einem praktiſchen Poſtulate, d. h. zu einer Forderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Wir können nicht ein feſtes Land finden, ſondern müſſen es ſelbſt erſt hervorbringen, um darauf feſt zu ſtehen. Für den Dogmatismus wie für den Kriticismus bleibt nichts anders übrig, als das Abſolute zum Gegenſtand des Handelns zu machen oder die Handlung zu fordern, durch welche das Abſolute verwirklicht wird. Wie unterſcheiden ſich aber beide durch den Geiſt ihrer Forderung? Der Dogmatismus fordert die Verwirklichung des Abſoluten als eines Gegenſtandes, und die Folge davon iſt, daß es von der urſächlichen Wirkſamkeit des Objects abhängig iſt, daß ſomit die Urſächlichkeit des Subjects durch die Urſächlichkeit des Objects vernichtet und das Subject zum abſoluten Leiden verurtheilt wird. Der Kriticismus dagegen fordert, daß das Abſolute aufhöre, für mich Gegenſtand

zu ſein, was nur dadurch möglich iſt, daß ich in's Unendliche ſtrebe, das Abſolute in mir durch unbeſchränkte Selbſtthätigkeit zu verwirklichen. Sei! iſt höchſte Forderung des Kriticismus; meine Beſtimmung iſt: ſtrebe nach unveränderlicher Selbſtheit, unbedingter Freiheit, uneingeſchränkter Thätigkeit. Der Kriticismus betrachtet das letzte Ziel nur als Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe. Würde er ſich das letzte Ziel für erreichbar oder als in irgend einem Zeitpunkte ausführbar betrachten, ſo verfiele er in Schwärmerei; nur in der Annäherung zum Abſoluten beſteht das Weſen des Kriticismus. Der Dogmatismus iſt unwiderlegbar für den, welcher ihn ſelbſt praktiſch in ſich zu verwirklichen vermag, welchem der Gedanke erträglich iſt, jede freie Urſächlichkeit in ſich ſelbſt aufzuheben, in freiwilliger Unterwerfung ſich ſelbſt an das abſolute Object hinzugeben, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet. Nur dadurch iſt der Dogmatismus praktiſch widerlegbar, daß man ein ihm ſchlechterdings entgegengeſetztes Syſtem in ſich verwirklicht, aus Selbſtloſigkeit zur Selbſtheit, zur Freiheit des Willens zurückkehrt.

Den Dogmatismus in ſeiner vollendetſten, ſchönſten und erhabenſten Geſtalt ſieht Schelling im Syſteme des Spinoza. Spinoza hatte die Idee des abſoluten Seins, aber (hebt Schelling hervor) es war ihm unbegreiflich, wie das Abſolute aus ſich heraustreten könne, um ſich eine Welt entgegenzuſetzen. Er verwarf jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen und ſetzte an die Stelle des Heraustretens oder Uebergehens eine innewohnende, ewig in ſich unveränderliche Urſache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zuſammengenommen nur Eins und daſſelbe wäre, ſo daß der Widerſtreit durch die Forderung aufgehoben würde: vernichte dich ſelbſt! Die endliche Urſächlichkeit ſoll von der unendlichen nur den Schranken nach verſchieden ſein; ebendieſelbe Urſächlichkeit, die im Unendlichen herrſchte, ſollte in jedem endlichen Weſen herrſchen. So fand Spinoza in der Liebe des Unendlichen jene heitere Ruhe, die ſein Geiſt ſuchte. Ihm iſt die intellectuelle Anſchauung des Abſoluten

das Höchſte, wozu ſich ein endliches Weſen erheben kann, das eigentliche Leben des Geiſtes.

Kein philoſophiſches Syſtem (behauptet Schelling) kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen verwirklichen, die zwiſchen beiden befeſtigte Kluft ausfüllen und dadurch Einheit in das Wiſſen bringen. Da nun die Vernunft dies nicht kann, ſo will ſie ſchlechthin, daß ſie jenes Mittelgliedes nicht mehr bedürfe; ihr Streben nach Verwirklichung jenes Uebergangs wird zur abſoluten Forderung, es ſolle keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben, ich ſolle keinen ſolchen zulaſſen, und damit es keinen ſolchen gebe, ſolle dem Endlichen ſelbſt die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, ſich in's Unendliche zu verlieren. Uns Allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, aus dem Wechſel der Zeit uns in unſer Innerſtes, von Allem, was uns von außen her zugekommen, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen und hier unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuſchauen. Dieſe höchſte, intellectuelle Anſchauung allein überzeugt uns erſt, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles Uebrige nur erſcheint. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht wird. Sie tritt da ein, wo wir für uns ſelbſt aufhören, Object zu ſein, wo das in ſich zurückgezogene Selbſt mit dem Angeſchauten identiſch iſt. In dieſem Momente der Anſchauung ſchwindet für uns Zeit und Dauer dahin, die reine Ewigkeit iſt in uns, und die objective Welt iſt in unſerer Anſchauung verloren. Moralität iſt immer nur ein Kampf und kann darum nicht das Höchſte, ſondern nur Annäherung zu jenem abſoluten intellectuellen Zuſtande ſein, in deſſen Anſchauung verloren Spinoza nicht nur ſo froh und heiter, ſondern ſelbſt mit Begeiſterung ſprechen und ſeine Ethik mit dem Satze beſchließen konnte, daß Seligkeit nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelber ſei. Es iſt Forderung der Vernunft, keiner belohnenden Glückſeligkeit mehr zu bedürfen; wo abſolute Freiheit iſt, da iſt abſolute Seligkeit, und umgekehrt; aber mit abſoluter Freiheit iſt auch

kein Selbſtbewußtſein mehr denkbar, welches nur durch abgenöthigte Rückkehr zu ſich ſelbſt entſteht. Für uns giebt es nur beſchränkte Wirklichkeit; der höchſte Moment des Seins iſt für uns Uebergang zum Nichtſein, Moment der Vernichtung. Hier, im Momente des abſoluten Seins, vereinigt ſich die höchſte Hingebung und Unterwerfung mit der unbeſchränkteſten Thätigkeit. Leſſing verband mit der Idee eines unendlichen Weſens die Vorſtellung von unendlicher Langeweile, und ein anderer Ausſpruch iſt bekannt: Ich möchte um Alles in der Welt nicht ſelig werden. Wer nicht ſo denkt, für den ſehe ich in der Philoſophie keine Hülfe. —

Die ganze Reihe von Erörterungen Schelling's, die wir als den weſentlichen Inhalt der Briefe über den Dogmatismus und Kriticismus unſern Leſern hier vorgeführt haben, beruht auf einem Gewebe von täuſchenden Abſtractionen, durch die Einbildungskraft aus dem Begriffe des unbedingten Ich herausgeſponnen, auf deſſen Hohlheit bereits bei Gelegenheit der Schrift „Vom Ich" hingewieſen worden. Die Quelle der Täuſchungen liegt lediglich darin, daß es Schelling verſäumt hat, durch pſychologiſche Analyſe auf dem Wege innerer Selbſtbeobachtung ſich deſſen zu vergewiſſern, was das Ich iſt und was es nicht iſt, und daß die ſcharfe Kritik der Idee vom Ich, welche die Kant'ſche Kritik der reinen Vernunft vollzog, auf Schelling's Denken ohne allen Einfluß geblieben war. Dieſes Ich-Phantasma wurde für ihn, nach Fichte's Vorgange, zur fixen Idee, die ihn unabläſſig verfolgte und gegen den pſychologiſchen Sachverhalt blind machte.

Dieſer aber iſt kein anderer, als die Thatſache, daß ſowohl die Reihen und Gruppen unſerer Vorſtellungen, als auch unſerer Strebungen durch das Bezogenwerden auf das Vorſtellen ſelbſt, als unſer eigenes, zu einer letzten und höchſten Einheit zuſammengefaßt werden. Dieſes Band der Beziehung iſt das Ich, welches allerdings weder ein Ding, noch ein Glied in der Reihe der Vorſtellungen ſelbſt iſt, ebenſowenig aber als erſtes Glied ſtets vor jede Reihe tritt, ſondern jederzeit nur hinterher, die Reihe zuſammenfaſſend und

im Vorſtellen feſthaltend, im Bewußtſein ſich geltend macht. Auch die Reihe der Strebungen wird nicht durch die Vorſtellung des Ich, als deren erſtes Glied, eröffnet; ſondern der Punkt des Bewußtwerdens dieſer Strebungen iſt nur der Wendepunkt, wo unſere Vorſtellungen in Strebungen umſchlagen. Das Ich iſt nur das Band, das auch ſie verknüpft und ſie auf den gemeinſamen leiblichen Lebensherd unſers eigenen Daſeins bezieht, keineswegs aber ihre Quelle und ihr Ausgangspunkt. Dieſe Vorſtellung des Ich in ihrer ſchwankenden, ruheloſen Wandelbarkeit, in welcher ſie nur die von der Abſtraction feſtgehaltene, ewig oscillirende Spitze aller Erſcheinungen unſers innern Zuſtandes iſt, als unſer innerſtes, von allem außenher uns Zugekommenen entkleidetes eigentliches Selbſt auf den Thron zu heben, das Ich als das unwandelbar Ewige in uns anzuſchauen, von welchem allein man ſagen könne, daß es iſt, während alles Uebrige nur erſcheint: dies iſt die Grundwillkür und Täuſchung, aus der bei Schelling das ganze Gewebe von Einbildungen hervorgeht, die an die Kant'ſche Kritik des Ich-Phantasma's gehalten, ſich in Nichts auflöſen. Als handelnd und ſtrebend kann das Ich ſowenig betrachtet werden, wie als anſchauend und vorſtellend. In beiden Fällen iſt daſſelbe vielmehr nur der Act des begleitenden Bewußtſeins. Nicht das Ich iſt es, welches als handelndes in jedem einzelnen Falle beſtimmt und bedingt erſcheint, ſondern auf die Seite des Ich fällt nur das begleitende Bewußtſein des Beſtimmtwerdens, und eben weil dieſes Beſtimmtwerden immer neu und anders auftritt, entſteht der Schein, als ob das Ich jedem Beſtimmtwerden entfliehe, während es weſentlich nichts anders iſt, als das jedes neue Beſtimmtwerden ſtets von Neuem begleitende Bewußtwerden. Der Grund des Beſtimmtwerdens iſt nicht im Bewußtſein, nicht im Ich zu ſuchen, ſondern hinter demſelben, in dem gegen die Außenwelt und die Eigenwelt ſtets offenen Lebens- und Empfindungsherd unſers ganzen leiblichen Daſeins.

Wird aber die Löſung des Welträthſels und das eigentlich philoſophiſche Problem von Schelling darin geſetzt, daß

die Vernunft den Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, vom Unbedingten zum Bedingten begreiflich mache; so heißt dies nichts anders, als den Standpunkt des menſchlichen Erkennens von vornherein verkehren und die Welt auf den Kopf ſtellen. Von Kant hätte Schelling vor Allem lernen können, daß die Idee des Unbedingten erſt durch den Fortgang des Denkens in der Reihe der Bedingungen gewonnen wird und ſomit nichts anders, als der blos vorgeſtellte Abſchluß dieſer Reihe, die bloße Vorſtellung ihrer Vollſtändigkeit, als ein letzter und ſchließlich geforderter Hülfsbegriff iſt, um dadurch das Gegebene als eine Einheit zu denken. Dieſen Begriff des Unbedingten nun aber an den Anfang zu ſetzen und der Reihe des Bedingten als erſtes Glied zum Grunde zu legen, um vom Unendlichen zum Endlichen zu gelangen, iſt nicht blos ohne Widerſpruch nicht möglich, ſondern ein ganz verkehrtes Beginnen. Unſer Denken gelangt ſtets nur vom Endlichen aus — nicht etwa zum Unendlichen, ſondern nur — zum Begriffe des Unendlichen, und umgekehrt vom Letztern einen Uebergang zum Endlichen denkbar zu machen, dies iſt nicht blos unmöglich, was auch Schelling zugiebt, ſondern einen ſolchen Uebergang auch nur zu verlangen, hat ganz und gar keinen Sinn. Wie hilft ſich nun die Vernunft? Sie will ſchlechthin, daß kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen ſein ſoll! Mag man ihr immerhin das Vergnügen, die erkannte Unmöglichkeit dem Willen unterzuſchieben, gönnen; ſo muß doch im Intereſſe der Vernunft Einſpruch dagegen erhoben werden, daß man den im Denken lediglich im Intereſſe des Erkennens gemachten Fortgang vom Endlichen, Bedingten zum Unendlichen, Unbedingten ſofort ebenfalls dem Willen unterſchieben und die Sache ſo zu wenden, daß dem Endlichen ſelbſt das ewige Streben beiwohne, ſich in's Unendliche zu verlieren. Daß das Denken mit Hülfe der Einbildungsthätigkeit, vom Endlichen ausgehend, zum Begriffe des Unendlichen zu gelangen, zum gegebenen Bedingten den Begriff des Unbedingten als die Vorſtellung der Vollſtändigkeit der Reihe der Bedingungen zu finden ſuche, iſt im Gebiete des

Erkennens gerechtfertigt, im Gebiete des Handelns dagegen ein nicht blos gewaltſames, ſondern geradezu fruchtloſes Beginnen.

Was ſoll denn dies überhaupt auch heißen, handelnd ſich in's Unendliche zu verlieren? Alles und jedes Handeln geht doch ſtets nur auf ein Beſtimmtes aus; ein unendliches oder unbeſtimmtes Handeln iſt eben gar kein Handeln, ſondern eine leere Täuſchung der Einbildungskraft. Ein unendliches Streben iſt in Wahrheit nichts anders, als ein ſich immer erneuerndes beſtimmtes Streben, ein Streben, das ſich immerfort in's Unendliche neue Ziele ſetzt, ohne daß — ſo lange überhaupt Streben ſtattfindet — ein letztes Streben und ein letztes Ziel beſtimmbar wäre. Dieſe unbeſtimmbare Reihe verwandelt Schelling in eine leere Unendlichkeit, indem er das Ziel, das doch jedesmal immer wieder von Neuem ein beſtimmtes iſt, in ein unbeſtimmtes verallgemeinert und als in keinem Zeitpunkt erreichbar hinſtellt, während in Wahrheit jedes erreichte Ziel nur immer wieder vom Streben überſchritten und zu einem nächſten Ziel fortgegangen wird. Da hier immer nur ein Fortgang von beſtimmten Bedingungen zu beſtimmten Folgen ſtattfindet, ſo iſt das Ziel niemals ein Unbedingtes, Unendliches, ſondern ſtets nur ein Bedingtes, Endliches, und ſo fort in unbeſtimmbarer Reihe. Es iſt alſo lediglich eine oberflächliche Abſtraction und Selbſttäuſchung, als ob die praktiſche Vernunft in vermeintlich unendlichem Streben, durch eine vermeintlich unendliche Handlung ein Unbedingtes zu verwirklichen, ja ein ſolches auch nur zu erſtreben im Stande wäre. Und wo ſich gleichwohl das Streben, in der Täuſchung von der Unbedingtheit des Ich ſich wiegend, ein in keinem Zeitpunkte erreichbares Ziel als unendliche Aufgabe ſetzt, iſt es eben nichts anders, als eitel Phantaſtik, oder mit einem andern Worte: Romantik, die (um mit Ruge zu reden) in gemüthſeliger Trunkenheit den Verſtand über Bord wirft und unerreichbare Zwecke will. Dahin führt nur dieſes „wunderbare Vermögen" der Einbildungskraft, vor welcher Schelling ſeine enthuſiaſtiſchen Verbeugungen macht. So kommt

der Haarbeutel der Romantik immer wieder zum Vorſchein, und wie ſich Schelling wende und drehe, der Zopf hängt ihm hinten!

In dieſem ſeinem romantiſchen Taumel überläßt er ſich am Schluſſe der Briefe dem Frohgefühle der Ueberzeugung, bis zu dem letzten großen Problem vorgedrungen zu ſein, zu welchem alle Philoſophie überhaupt vordringen könne, das Geheimniß des Menſchengeiſtes als das Geheimniß hinter den Dingen erforſcht zu haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frei werde. Er überläßt ſich dieſem Wonnegefühl der Einbildung, um im Freiheitsgefühle des Geiſtes aus dem mühſamen Geſchäfte der Speculation zum Genuß und zur Erforſchung der Natur zurückzukehren. Nimmer wird künftig (ſo ſchließt der jugendliche Dionyſos ſeinen Freiheitshymnus) der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundſätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Grenzen geſetzt; ſie hat für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nicht nachgeſprochen werden kann, — ein Symbol für den Bund freier Geiſter, an dem ſie ſich Alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen und das doch nur ihnen verſtändlich, für die Andern ein ewiges Räthſel ſein wird.

Der jugendliche Weiſe und Würdige, der in die Geheimniſſe des ſpeculativen Freiheitstaumels ſeine Leſer einweiht, hat in ſeinem Enthuſiasmus nur dies Eine vergeſſen, daß es die Quelle der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre iſt, aus welcher er ſeine Begeiſterung ſchöpft, und daß er die Thaten nur nachthut, die Fichte vorgethan hatte. Gerade wie Fichte in der Wiſſenſchaftslehre die Gegenſätze von Dogmatismus und Kriticismus, von Realismus und Idealismus beſtimmte, ſo der Jünger Schelling in ſeinem Nachahmungsfieber. Er unterſcheidet ſich von demſelben nur darin, daß er in dem Begriffe der abſoluten Idealität noch

eine neue wächserne Naſe dazu dreht. Idealismus und Realismus (ſagt er) ſind die beiden widerſprechendſten theoretiſchen Syſteme, aber ſie müſſen vereinigt werden. Der Realismus in ſeiner Vollendung gedacht, wird eben dadurch zum Idealismus; denn vollendeter Idealismus findet nur da ſtatt, wo die Objecte aufhören, dem Subject Erſcheinungen zu ſein, wo die Vorſtellungen mit den vorgeſtellten Objecten identiſch ſind. Sobald der Widerſtreit zwiſchen Subject und Object wegfällt, d. h. ſobald das, was ich in das Object real und in mich ſelbſt nur ideal, und was ich in mich real und in das Object nur ideal ſetze, identiſch ſind, alſo die Objecte aufhören, für mich Objecte zu ſein; ſo kann auch mein Streben ſich auf nichts anders mehr, als auf mich ſelbſt, d. h. auf die abſolute Idealität meines Weſens beziehen. Abſolute Identität iſt die Aufhebung des Widerſpruchs zwiſchen Subject und Object. Auch Freiheit und Nothwendigkeit müſſen im Abſoluten vereinigt oder identiſch ſein, wie ſie auch ſchon Spinoza als identiſch dachte, weil das Abſolute ebenſo aus unbedingter Selbſtmacht, wie unter den Geſetzen ſeines Seins der innern Nothwendigkeit ſeines Weſens gemäß handelt. — Im Jahre 1809 behauptete Schelling ſelbſt, es fänden ſich in dem, was hier über die Vereinigung der Gegenſätze im Abſoluten geſagt ſei, die Spuren eines ſpätern Standpunkts, der Schelling'ſchen Identitätsphiloſophie nämlich, der hier bereits durchſchimmert. Vorerſt aber ſteht er ſachlich noch auf dem Boden des kritiſchen Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre und vertritt dieſen in einer Reihe von Aufſätzen, die er ſpäter als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre" bezeichnete. Wir werden nunmehr ſehen, wie er ſich endlich, nachdem er räumlich Fichte'n näher gerückt war und ſein Augenmerk auf Jena ſelbſt gerichtet hatte, auch herbeiläßt, Fichte'n ausdrücklich als Denjenigen zu nennen, der zuerſt den transſcendentalen Idealismus in ſeinem ganzen Umfange aufgeſtellt habe und deſſen eigenthümliches Verdienſt eben darin beſtehe, daß er das von Kant an die Spitze der praktiſchen Philoſophie geſtellte Prin-

zip, die Autonomie des Willens oder die Freiheit in uns, zum Prinzip der ganzen Philoſophie erweitert habe und dadurch der Stifter einer höhern Philoſophie geworden ſei, die ihrem Geiſte nach zugleich theoretiſch und praktiſch ſei.

VI.

Im Frühjahre 1796 hatte der einundzwanzigjährige Schelling Tübingen und die ſchwäbiſchen Berge verlaſſen und ſich als Begleiter zweier jungen Barone v. Riedeſel nach Leipzig begeben. Im vorausgegangenen Jahre hatte der Moniteur in Paris den Franzoſen verkündigt, daß Deuſchland hauptſächlich durch ſeine Philoſophie berühmt ſei und daß ein Magiſter Kant und deſſen Schüler, Magiſter Fichte, den Deutſchen eigentlich die Lichter aufgeſteckt hätten. Von dem jungen Lichtzieher Schelling, der ſich an Beide angeſchloſſen hatte, war noch keine Kunde bis zu den Ufern der Seine gedrungen. Aber den Schlüſſel zur philoſophiſchen Ruhmeshalle trug er bei ſich, und an Kühnheit, ſich deſſen in ausgedehnteſter Weiſe zu bedienen, fehlte es ihm nicht. Während er in Leipzig als Informator zugleich Mathematik, Phyſik, Philologie und Medicin ſtudirte, wurde ihm von den Redactoren des philoſophiſchen Journals die Ausarbeitung einer allgemeinen Ueberſicht der philoſophiſchen Literatur für dieſes Journal übertragen. In den Jahren 1796 und 1797 wurde dieſelbe von ihm geſchrieben und nach einander im fünften bis zum achten Bande 1797 und 1798 abgedruckt. Schelling ſelbſt hatte noch im Jahre 1809, als er dieſe kritiſchen Aufſätze als „Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre" wieder abdrucken ließ, die Anſicht, daß dieſelben unſtreitig viel zum Verſtändniß dieſes Syſtems beigetragen haben.

Mit übermüthiger Selbſtgewißheit und jugendlicher Keckheit warf ſich Schelling als Kritiker aller derjenigen Kantianer auf, die nicht bis zum Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre vorgeſchritten waren. Dem hohen Ton ſolcher vermeintlichen Kantianer, die ſich als Kant'ſche Hierophanten

geberdeten, ſetzte Schelling einen gleich hochfahrigen, übermüthigen und vornehmen Ton entgegen. Er unterſcheidet große und kleine Geiſter, Philoſophen von Geiſt und Philoſophen ohne Geiſt, Nachbeter und Schwächlinge, die am Buchſtaben großer Geiſter hingen und ohne deren Geiſt faſſen zu können, doch über jene triumphiren zu können meinten. Es ſei aber endlich Zeit, nicht immer wegen der Schwachen im Lande, wegen des trägen Viehes der Kantianer, der Sippſchaft von Halbköpfen und Ignoranten, zum Alphabet der Philoſophie zurückzukehren; die Philoſophie müſſe allen geiſtloſen Menſchen ſchlechterdings unverſtändlich ſein, ſie müſſe ſogleich in ihrem erſten Poſtulate etwas enthalten, was gewiſſe Menſchen von vornherein auf immer von ihr ausſchließe, ſie müſſe in ihren erſten Prinzipien bereits intolerant ſein. So kam es, daß die Herausgeber des Journals ſich einige Mal genöthigt ſahen, in Anmerkungen den burſchikoſen Ton des Kritikers zu ermäßigen und auch in Betreff des Inhalts ihn zum Erweis ſeiner Behauptungen aufzufordern. Denn bei aller Klarheit und eindringlichen Lebendigkeit, mit welcher auch dieſe kritiſchen Abhandlungen geſchrieben ſind, leiden ſie an dem Mangel der frühern Arbeiten Schelling's, daß hinter der Stärke des Behauptens das Streben nach ruhiger Entwickelung und Beweisführung gar ſehr zurücktritt. Der hochgetragene Schwung einer hinreißenden Begeiſterung und die Zuverſicht des eigenen Ueberzeugtſeins von ſeinen Ideen vermögen aber am Wenigſten in der Philoſophie den Mangel eindringender Verſtandesſchärfe und beſonnener, bedächtiger Gedankenentwickelung zu erſetzen. In jugendlicher Haſt überſtürzt ſich der Verfaſſer und verlangt, daß die philoſophiſchen Acten ſobald wie möglich geſchloſſen werden ſollten, damit künftig alle fähigern Köpfe zu Wiſſenſchaften eilen könnten, die unmittelbar in's Leben eingreifen.

Unſer Zeitalter (ſagt Schelling in dem einleitenden Artikel) iſt ſoweit vorgerückt, daß — unerachtet bei einem großen Theile der Zeitgenoſſen der alte Aberglaube noch in Achtung ſteht — doch kein neuer bedeutender Irrthum auf

lange Zeit Macht und Anſehen erlangen kann. Auf Entdeckungen in übernatürlichen Regionen, dem alten Lande des Scheins, hat die Vernunft ſelbſt feierlichſt Verzicht gethan. Im Gebiete der Natur und der Menſchheit aber, dem einzigen, worin jetzt noch philoſophiſche Unterſuchungen mit Erfolg fortgehen können, haben wir an der Natur und dem Menſchengeiſte ſelbſt die ſicherſten Wächter gegen jeden aufkeimenden Irrthum, der den Verſtand verfinſtern oder die Freiheit in uns unterdrücken könnte. Deſto mehr aber müſſen wir jetzt darüber wachen, daß nicht eine herrſchende Unlauterkeit der Geſinnung, die ſich durch ein reines Intereſſe an Allem, was verkehrt und verwirrt iſt, äußert, oder eine einſeitige Richtung unſers Geiſtes, die nie das Ganze der Menſchheit, ſondern immer nur ein Bruchſtück vor Augen hat, den menſchlichen Geiſt in ſeinen Fortſchritten aufhalte oder ſeine Kraft lähme, deren Kern und Mittelpunkt nur da liegt, wo alle Kräfte des Menſchen zuſammenkommen.

So erklärt denn der junge kritiſche Operateur, welcher ſeinem Zeitalter den Staar zu ſtechen gewillt iſt, Allen und Jeglichen den Krieg, welche es unternehmen, auch das Unvernünftige vernünftig oder — damit jenes deſto leichter gelinge — das Vernünftige unvernünftig zu machen. Denen aber, welche in der ſeligen Einfalt ihres Herzens überzeugt ſeien, daß es an ihnen nicht liegt, wenn die Wiſſenſchaften noch nicht weiter vorgerückt ſind, verſpricht der junge geiſtreiche Kopf, der das ausgebrütete Vernunft-Ei zu beſitzen überzeugt iſt, aufrichtige Belehrung und alle mögliche Anleitung zur Selbſterkenntniß. Die kritiſche Ueberſicht, die der Verfaſſer zu geben beabſichtigt, will ſich jedoch nicht in das Detail der neueſten philoſophiſchen Schriften einlaſſen, ſondern nur den allgemeinen Geiſt charakteriſiren, der in der Philoſophie und in andern, ihr verwandten Wiſſenſchaften der herrſchende ſei. Namentlich gelte dies von der Naturwiſſenſchaft, in welcher Männer von ächt philoſophiſchem Geiſte ohne Geräuſch Entdeckungen machten, an die ſich bald die geſunde Philoſophie unmittelbar anſchließen werde und die nur ein vom Intereſſe für Wiſſenſchaft überhaupt be-

lebter Kopf vollends zuſammenſtellen dürfe, um dadurch auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergeſſen zu machen, die noch jetzt — unwiſſend, was außer ihnen vorgeht — ſich mit ihren Hirngeſpinnſten von Dingen an ſich herumſchlagen.

Den Geiſt, der in der Religionsphiloſophie herrſchend ſei, will Schelling ſogleich noch im erſten, einleitenden Artikel an der Schrift eines Kantianers charakteriſiren, der bis zum Jahre 1794 in Leipzig Philoſophie gelehrt hatte und auch von anderer Seite als ein Mann ohne Gehalt und reich an ſittlichen Schwächen geſchildert wird, an Heydenreich's Briefen über den Atheismus (1796). Ein Atheiſt, der zu ſeinem großen Schaden Phyſik ſtudirt, in der Natur völlige Befriedigung gefunden und endlich mit völliger Selbſtgenügſamkeit und Reſignation auf Gott und Unſterblichkeit ſich zurecht gefunden habe, bekommt in dieſer Schrift den Rath, vor Allem das Glaubensbedürfniß in ſich zu erregen, ehe er an Gott zu zweifeln wage. Aber der Atheiſt tröſtet ſich mit dem Gedanken, den Schelling als den kühnſten im ganzen Buche bezeichnet, daß Gott ſelbſt, wenn er exiſtirte, den Atheismus wollen müſſe. Schelling ſetzt den Verfaſſer in die Reihe der halben und ſchwankenden Kantianer, die immer wieder auf das moraliſche Bedürfniß eines Gottes zurückkämen, und wirft demſelben vor, daß er über dem Unternehmen, den moraliſchen Atheismus in ſeiner ganzen Erhabenheit darzuſtellen, bei dem weit erhabeneren Atheismus, der allein aus den moraliſchen Prinzipien des Kriticismus als nothwendige Conſequenz hervorgehe, vorbeigegangen ſei, bei dem Atheismus nämlich, der an Unſterblichkeit glaube und Gott läugne. Auf dieſem Standpunkt haben wir Schelling ſelbſt in ſeinen Briefen über den Dogmatismus und Kriticismus gefunden. Der Verfaſſer jener Briefe über den Atheismus freilich — dies tadelt Schelling an ihm — habe die Unſterblichkeit als eine unendliche Forderung ohne Zeit vorgeſtellt, und als der Atheiſt dies nicht denken zu können bekennt, ſucht ihm der Verfaſſer deutlich zu machen, wie es möglich ſei, ohne Zeit fortzudauern,

denn nur etwas der Zeitform Analoges werde die Form der zukünftigen Existenz ausmachen. Ob Schelling mit seinem unendlichen Streben nach einem ewig unerreichbaren Ziele etwas Besseres auf's Tapet gebracht habe, lassen wir billig dahingestellt.

Ebenfalls religionsphilosophischen Inhalts ist der letzte kritische Aufsatz in der Reihe dieser Uebersichten, der durch eine lateinisch geschriebene Schrift Niethammer's über „die Gefahr, die Lehre von der Offenbarung blos auf die praktische Vernunft zu begründen" (1797) veranlaßt war und sich dem Inhalte nach an die „strenge Consequenz anschließt, mit welcher Niethammer die Afterphilosophie der neuesten Theologie entnervt". Es sei Zeit, daß man aufhöre, den Offenbarungsbegriff als Vernunftidee oder gar als Postulat der praktischen Vernunft zu betrachten. Eines äußern Hülfsmittels der Moralität, dergleichen die Offenbarung sein solle, bedürfe es weder, noch gebe es ein solches, und das Wesen der Kant'schen Philosophie bestehe keineswegs darin, daß dasjenige, was zur Vorderthüre aus der theoretischen Philosophie hinausgeschafft worden, zur Hinterthüre der praktischen Postulate wieder eingeführt werde. Solchem Schleichhandel mit hinterrücks wieder eingeführter Contrebande müsse ein Ende gemacht werden. Der Offenbarungsbegriff zerstöre in der Wissenschaft allen Vernunftgebrauch und müsse aus dem Systeme der wissenschaftlichen Begriffe verschwinden. Die unmittelbare Offenbarung in eine mittelbare umzuwandeln, sei eine der Philosophie unwürdige Gleißnerei, die den Namen einer Sache beibehalten und verewigen wolle, nachdem ihr Begriff verschwunden sei. Die Offenbarung im Volksunterricht als Autorität zu gebrauchen, von deren Nullität man doch überzeugt ist, sei immer ein Betrug, und gesetzt auch, daß eine solche Autorität Anfangs nütze, obwohl dies unmöglich sei, weil dadurch die Selbständigkeit aufgehoben werde, heiligt denn der Zweck das Mittel? und wird dieses falsche Mittel nicht in der Folge selbst für den höhern Zweck destructiv werden? Ist nicht überdies der Begriff des Volkes ein höchst rela-

tiver? Giebt es in der Geſellſchaft in religiöſer Abſicht eigentlich Lehrer und Schüler? Nur noch in der Methodenlehre des Volksunterrichts, als Vehikel der Darſtellung, könne darum der Offenbarungsbegriff einen Platz finden.

Der Gedankengang, welchen Schelling in den vier Abhandlungen, die zwiſchen jener Einleitung und dem letzterwähnten Aufſatz über Offenbarung und Volksunterricht in der Mitte liegen, genommen hat, zeigt uns den Verfaſſer noch vollſtändig auf dem Standpunkte der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, deren Hauptideen er mit ſo durchſichtiger Klarheit und Gewandtheit wiederzugeben verſteht, daß ſich der Urheber der Wiſſenſchaftslehre keinen beſſern Ausleger und Verkündiger ſeiner Lehre wünſchen konnte, für deren Denkart er, nach ſeinem eigenen im März 1797 brieflich an Reinhold abgelegten Geſtändniß, auf nicht viele Anhänger unter den Zeitgenoſſen rechnete.

1. Die erſte Frage der Philoſophie (ſagt Schelling) iſt: woher ſtammt eigentlich alle unſere Erkenntniß? Wie iſt man urſprünglich zu Vorſtellungen und Begriffen gekommen? Wenn Kant ſagte, daß die Anſchauung das Erſte in unſerer Erkenntniß ſei, ſo heißt dies in Wahrheit nur, daß ſie das Höchſte im menſchlichen Geiſte iſt, wovon alle unſere übrigen Erkenntniſſe erſt ihren Werth und ihre Wirklichkeit erhalten. Woher aber die der Anſchauung vorhergehenden Affectionen unſerer Sinnlichkeit kommen, das ließ Kant unentſchieden. Wenn nun Kant Raum und Zeit als urſprüngliche Formen aller Anſchauung bezeichnete, die gar nichts unabhängig von uns Wirkliches ſeien, ſo heißt dies keineswegs, daß wir dieſe Formen zum Geſchäfte des Anſchauens ſchon fertig und bereitliegend mitbrächten, ſondern er betrachtete offenbar Raum und Zeit als urſprüngliche Handlungsweiſen unſers Gemüths im Zuſtande der Anſchauung und gab damit einen Fingerzeig, welcher über das Weſen der Anſchauung ſelbſt Aufſchluß geben konnte. Raum giebt dem Gegenſtande Ausdehnung, in deren Begriffe nothwendig auch der Begriff einer Begrenzung liegt, und dieſe Grenze oder Schranke giebt dem urſprünglich unendlichen

und richtungslosen Raume erst die Zeit. Umgekehrt ist Zeit ursprünglich nichts, als Grenze und Schranke, welche erst durch den Raum Ausdehnung erhält. Also ist das Maaß alles Raumes die Zeit, und so sind Raum und Zeit nothwendige Bedingungen aller Anschauung, jener als ursprünglich bejahende, diese als ursprünglich verneinende Thätigkeit. Alle Anschauung wird also nur durch zwei absolut entgegengesetzte Thätigkeiten möglich, und die denselben zum Grunde liegende geistige Grundthätigkeit, welche in der Anschauung ursprünglich handelt, schreibt Kant mit Recht der Einbildungskraft zu, welches Vermögen gleichermaßen der Thätigkeit und des Leidens fähig ist und in welchem jene entgegengesetzten Thätigkeiten, bejahende und verneinende, zu einer gemeinschaftlichen zusammengefaßt werden. Das Angeschaute ist also ein Product der Einbildungskraft, in welcher Gegenstand und Geist zusammentreffen. Kein Ding ist also wirklich, es sei denn, daß es ein Geist erkenne, und umgekehrt ist kein Geist, ohne daß eine Welt für ihn da sei. Daß ich nun ein Object außer mir als Wirklichkeit und Selbstdasein erkenne, sagt Kant weiter, dazu reicht das Vermögen der Anschauung nicht aus, sondern der Verstand muß als dienstbares, auffassendes und begreifendes Vermögen hinzutreten, welches mittelst der wiederholenden Thätigkeit der Einbildungskraft nur die Form der Anschauung wiederholt, d. h. nur den Umriß von einem in Zeit und Raum überhaupt schwebenden Gegenstande verzeichnet. Dadurch erst entsteht Anschauung mit Bewußtsein, und damit erst thut sich der ganze Reichthum einer unendlichen Welt vor unserm Geiste auf, welche nichts anders ist, als unser schaffender Geist selbst in unendlichen Productionen und Reproductionen. Unsere Vorstellung ist zugleich Vorstellung und Ding, und Natur oder gegenständliche Erkenntniß ist nichts anders, als die unabänderliche und fortgehende Handlung des Geistes, in welcher er zum Selbstbewußtsein kommt.

Dies ist in der Hauptsache der Gang, den Schelling nach dem Vorgang der Wissenschaftslehre nimmt, um das Problem zu lösen, woher unsere Erkenntniß stamme und wie

wir zu Vorſtellungen und Begriffen kommen. Daß damit das Problem wirklich gelöſt und der Hergang des Erkennens wirklich erklärt ſei, wird in heutigen Tagen ſo leicht Niemand mehr behaupten, nachdem Philoſophen und Erfahrungsforſcher zu der Einſicht gekommen ſind, daß ohne das Begreifen des phyſiologiſchen Vorganges der Sinnesthätigkeiten und ihres Zuſammenwirkens zur Empfindung die Entſtehung der Vorſtellung nicht begriffen werden kann. Hat alſo von hier die Unterſuchung auszugehen, ſo macht ſich weiterhin die unabweisliche Forderung geltend, den Hergang der Entſtehung der Raum- und Zeitvorſtellung nicht vom bereits ausgebildeten Geiſtesleben zu abſtrahiren, ſondern am Werden des Geiſtes in dem ſich entwickelnden Kinde in der Art zu beobachten, daß die nur allmählich und ſchrittweiſe vor ſich gehende, ſich ergänzende und ineinandergreifende Sinnesthätigkeit der Natur ſelbſt gewiſſermaßen abgelauſcht wird. Verbindet ſich damit die weitere Beobachtung des aus der erwachten Sinnesthätigkeit hervorgehenden, wachſenden und ſich ausbreitenden Vorſtellungslebens im Kinde einerſeits und die Selbſtbeobachtung andrerſeits, ſo läßt ſich auf ſolchem rein erfahrungsmäßigen Wege der Forſchung allerdings hoffen, die der Anſchauung, dem Verſtande, der Einbildungsthätigkeit zu Grunde liegenden Thätigkeiten in ihrem Zuſammenhange und in ihrer Wechſelwirkung begreiflich zu machen. Und hier iſt der Punkt, wo nicht blos Kant's, ſondern auch Fichte's und Schelling's Verſuche zur Löſung des Erkenntnißproblemes der Ergänzung und weſentlichen Berichtigung durch die fortgeſchrittene Erfahrungswiſſenſchaft bedürftig ſind.

2. Läßt ſich nun auf dem bloßen Wege der Speculation die Erkenntnißfrage nicht löſen, bedarf es dazu vor Allem der gründlichſten Einſicht in die Grundlagen der Sinnesthätigkeit und den Naturvorgang des Vorſtellungslebens; ſo gilt ebendaſſelbe von der Frage, mit welcher der zweite, den Fichte'ſchen Idealismus erläuternde Abhandlung Schelling's ſich beſchäftigt: wie iſt die abſolute Uebereinſtimmung oder Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung zu

erklären? Der Vertreter des Idealismus der Ichheitslehre hat die Antwort sogleich bereit.

Eine Identität des Gegenstandes und der Vorstellung ist nur in Einem Falle möglich, sagt Schelling, wenn es nämlich ein Wesen gäbe, das sich selbst anschaute, also zugleich das Vorgestellte und das Vorstellende, das Anschauen und das Angeschaute wäre. Das einzige Beispiel eines solchen Wesens finden wir in uns selbst; in der Selbstanschauung des Geistes, im Ich, ist Identität von Vorstellung und Gegenstand gegeben. Was sich allein unmittelbar und dadurch erst Alles Andere erklärt und versteht, ist das Ich in uns, welches kein anderes Prädikat, als das Selbstbewußtsein hat, und nur durch Selbstbewußtsein ist der Geist, was er ist. Läßt sich nun beweisen, daß der Geist, indem er überhaupt Gegenstände anschaut, nur sich selbst anschaut, so ist das Problem gelöst und die gegenständliche Wirklichkeit unsers Wissens gesichert. Und wie wird dieser Beweis geführt? Der Geist ist Alles durch sich selbst, durch sein eigenes Handeln und zwar, wie oben erwähnt worden, durch entgegengesetzte Handlungsweisen, die es in ihm giebt, Leiden und Thätigkeit, verneinende und bejahende Thätigkeit. Indem nun der Geist als sich selbst beschränkend gedacht wird, fällt Leiden und Thätigkeit zusammen, und darum giebt es keine Vorstellung ohne Leiden und zugleich keine solche ohne Thätigkeit, und beide sind in der Anschauung zusammengefaßt. Aber in der Anschauung unterscheidet der Geist nicht von sich selbst; erst durch das freie Handeln des Umrißbildens der Einbildungskraft entsteht Bewußtsein eines Gegenstandes, dessen Ursprung jenseit des Bewußtseins liegt. Auf dem niedern Standpunkte des Bewußtseins erscheinen wir uns zum Theil gezwungen, zum Theil frei, und somit unser Wissen zum Theil real, zum Theil ideal. Auf dem höhern Standpunkte des Selbstbewußtseins fällt beides zusammen und wird begriffen, daß ursprünglich zwischen Idealem und Realem kein Unterschied stattfindet und unser Wissen nicht zum Theil, sondern ganz und durchaus zugleich ideal und real ist. —

Worte, nichts als Worte! muß man hier ſagen; denn Alles das, was hier blos verſichert und als ſelbſtverſtändlich hingeſtellt wird, davon iſt gerade der Hergang erſt darzuthun und der Zuſammenhang erſt offen zu legen. Dies aber zu leiſten, iſt ohne Erforſchung der phyſiologiſchen Vorgänge der Nerventhätigkeiten im Sinnen- und im Vorſtellungsleben auch dem ſchärfſten Denker nicht möglich. Daß der Geiſt ſich als ſelbſtbeſchränkend denkt, reicht bei weitem nicht aus, um erklärlich zu machen, wie ſeinem Vorſtellen ein Inhalt zukommt. Und wenn er gewiß im Vorſtellen ſich ebenſogut leidend als thätig verhält, ſo genügt es nicht, bei dieſem leidenden Verhalten als Thatſache der Selbſtanſchauung ſtehen zu bleiben; ſondern es handelt ſich darum, nicht blos die Veranlaſſung dieſes Leidens, ſondern die ganze von uns unabhängig vor ſich gehende Bewegung des Vorgangs offen zu legen, in Folge deſſen wir eben beim Vorſtellen zugleich leidend ſind. Die Operation aber mit dem Begriffe des Ich hilft hierbei nicht das Mindeſte, ſobald eingeſehen iſt, daß dieſes weit entfernt iſt, der Träger der Vorſtellungen zu ſein, ſondern vielmehr ſeine Bedeutung lediglich darin hat, das begleitende Band der Beziehung zu ſein, wodurch der Vorſtellungsinhalt uns zugeeignet und als uns zugehörig uns bewußt wird. Gerade das, was eigentlich zu erklären iſt, läßt der transſcendentale Idealiſt naiver Weiſe bei Seite liegen.

3. Die dritte Abhandlung ſucht den Uebergang von der Natur zur Freiheit, aus dem theoretiſchen Gebiet in das praktiſche, um Kant's ausgeſprochene Erwartung zu erfüllen, daß dereinſt die theoretiſche und praktiſche Erkenntniß aus Einem Prinzip abgeleitet und dadurch eine ſyſtematiſche Vernunfterkenntniß möglich werden könne. Indem nun Schelling fragt, wie wir zu der unmittelbaren Gewißheit gelangen, die in der äußern Anſchauung liegt, erklärt er es ohne Weiteres für ungereimt, dabei an Eindrücke von Gegenſtänden zu denken; die heutige Wiſſenſchaft aber findet es ihrerſeits ungereimt Sinnesthätigkeit, ohne Reize, mögen dieſe nun von außen oder aus dem Hirnleben kommen, be-

greifen zu wollen. Die innere Anſchauung, ſagt Schelling, iſt völlig thätig und ſchöpferiſch, d. h. ſie vereinigt Thätigkeit nach außen und Begrenzung derſelben, — als ob es damit allein ſchon ohne von uns unabhängige Vorgänge, die von außenher auf unſere Sinne wirken, gethan wäre! Wie wird nun, fragt Schelling, dieſe blos innere Anſchauung zur äußern? Dem Geiſt erſcheinen ſeine entgegengeſetzten Thätigkeiten als ruhend und nur dem äußern Anſtoß entgegenwirkend — wenn nur, muß man hier einwenden, eben dieſer äußere Anſtoß, auf den es eben ankommt, erſt erklärt wäre! — alſo iſt der Geiſt, im Gleichgewicht ſeiner Thätigkeiten angeſchaut, Materie, durch die ſich der Geiſt in ſeinem jetzigen Handeln beſchränkt fühlt und die darum zum Syſteme unſerer nothwendigen Vorſtellungen gehört. Iſt es aber, muß man hier fragen, nicht eine Taſchenſpielerei, den Begriff der Materie da unterzuſchieben, wo es ſich um Reize, d. h. um Bewegungen handelt, welche unabhängig von uns auf unſere Sinne treffen und die Sinnesempfindungen und Vorſtellungen hervorrufen? Indem der Geiſt, fährt Schelling fort, ſich zugleich von den einzelnen Vorſtellungen losreißt, entſteht ihm Aufeinanderfolge derſelben in der Zeit, welche, äußerlich angeſchaut, den Begriff der mechaniſchen Bewegung giebt. Ganz richtig: Den Begriffen derſelben, aber doch nicht die außer uns und unabhängig von uns vor ſich gehende Wirklichkeit dieſer Bewegung; oder wäre dieſelbe etwa ein bloßes inneres Blendwerk, das wir willkürlich, etwa aus reinem Freiheitsdrange, aus uns hinauszuſetzen belieben?

Der Geiſt, heißt es bei unſerm transſcendentalen Idealiſten weiter, erfaßt in der Handlung ſeines Uebergehens von Urſache zur Wirkung und in dieſer zeitlichen Aufeinanderfolge ſich ſelbſt als thätig und ſchaut ſich dadurch als eine ſich ſelbſt entwickelnde Natur und ſeinen Leib als lebendiges Bild ſeines Innern an. Ein Weſen aber, das ſich als einen Gegenſtand anſchaut, das ein inneres Prinzip der Bewegung in ſich ſelbſt hat, heißt lebendig. Es iſt alſo nothwendig Leben in der Natur und eine Stufenfolge des

Lebens. Nur das Leben iſt das ſichtbare Analogon des geiſtigen Seins, und das Lebendige dauert nur in der zuſammenhängenden Entwickelung ſeiner inneren Bewegungen fort. Mit allem dem aber könne der Geiſt nicht über das Anſchauen hinaus, nicht zur Unterſcheidung der Vorſtellung des Gegenſtandes vom Gegenſtande ſelbſt. Dies geſchieht erſt, indem ſich der Geiſt von ſeinen Vorſtellungen losreißt, ſeine Thätigkeit beim Vorſtellen vom Gegenſtande der Vorſtellung abſondert, d. h. in der Selbſtbeſtimmung des Geiſtes oder im Wollen, welches ſomit erſt die Bedingung des Selbſtbewußtſeins iſt. Hier iſt das geſuchte Band der Vereinigung zwiſchen der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie. Der Geiſt iſt ein urſprüngliches Wollen, und dieſes Wollen muß ſo unendlich ſein, als er ſelbſt. Er iſt ſeiner Natur nach thätig zugleich und leidend und endet dieſen urſprünglichen Streit in der Anſchauung einer gegenſtändlichen Welt. Nur in dieſem Streit dauert er aber fort; er ſtellt ihn ſtets dadurch wieder her, daß er ſich vom Producte der Anſchauung losreißt, d. h. von Neuem thätig zugleich und leidend wird. Durch ſein eigenes Wollen iſt er an die gegenſtändliche Welt gefeſſelt, welche ihrerſeits nur durch das ſtete Wollen des Geiſtes fortdauert. So liegt in der urſprünglichſten Handlung des Geiſtes unentwickelt die Idee eines Univerſums, und wie durch eine vorherbeſtimmte Harmonie ſind im Geiſte Wirklichkeit und Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit, Reales und Ideales vereinigt. Wenn der menſchliche Geiſt urſprünglich unvermiſcht iſt, ſo iſt er ein Weſen, das in ſich ſelbſt nicht nur den Grund, ſondern auch die Grenze ſeines Seins und ſeiner Wirklichkeit trägt, dem alſo dieſe Grenze durch nichts Aeußeres beſtimmt ſein kann, eine in ſich ſelbſt beſchloſſene, in ſich vollendete Totalität, gleichſam ein Monogramm der Freiheit, aus Unendlichem und Endlichem conſtruirt. Aber dieſer abſoluten Freiheit werden wir uns nicht anders, als durch die That bewußt; ſie weiter abzuleiten, iſt unmöglich. Im abſoluten Wollen wird der Geiſt ſeiner ſelbſt unmittelbar inne, oder er hat eine intellectuelle Anſchauung ſeiner ſelbſt, die weit über alles Erfahrungsmäßige

hinausgeht und durch Begriffe erreicht wird. Gäbe es in uns kein intellectuelles Anſchauen, ſo wären wir für immer in unſern gegenſtändlichen Vorſtellungen befangen; es gäbe kein transſcendentales Denken, keine transſcendentale Einbildungskraft und keine transſcendentale Philoſophie, welche das Gegenſtändliche vorerſt als nicht vorhanden anſieht und dann den Geiſt genetiſch zugleich mit der Welt wachſen ſieht.

Oder vielmehr — müßte Schelling folgerichtig ſagen — die Welt mit dem Geiſt wachſen ſieht; denn dies eben iſt der Sinn ſeines transſcendentalen Idealismus. Und es iſt eine wahre Luſt zu ſehen, wie dem transſcendentalen Idealiſten in den letzten Sätzen alle die über das Erfahrungsgebiet und das Gebiet der uns möglichen Begriffe hinausliegenden Ueberſchwänglichkeiten, die Kant's beſonnener kritiſcher Scharfſinn in's Reich der Einbildung und Schwärmerei gewieſen hatte, gleich Lotosblumen auf dem uferloſen Oceane der Einbildungskraft üppig wieder aufblühen! Sobald man das Gegenſtändliche vorerſt als nicht vorhanden anſieht, das ſich vom erſten Athemzuge unſers Daſeins an unabweisbar in unſre Sinne drängt und deren Thätigkeit unabläſſig in den allgemeinen Zuſammenhang alles Wirklichen verflicht, ſteht man eben auf dem hohlen Boden der bloßen Abſtraction, die in dem leeren Begriffe eines reinen, ſich ſelbſtgleichen Ich, als dem abſoluten Nichts, ſich umhertreibt, aus welchem nimmer eine Welt des Wirklichen ſich herausſpinnen läßt. Daß die vermeintliche intellectuelle Anſchauung eine Täuſchung der Einbildungskraft iſt, weil ſie weder in der Erfahrung anzutreffen, noch durch den Begriff zu erreichen iſt, hat bereits Kant gewußt und buchſtäblich wiederholt eingeſchärft. Das die Erfahrung überfliegende Genie Schelling's freilich will vom Buchſtaben jenes großen Geiſtes Nichts wiſſen, ſondern hält ſich an die ihm gewordene Offenbarung des Geiſtes der Kant'ſchen Philoſophie und merkt nicht, daß dieſer eben nur des Herrn eigener Geiſt iſt.

Unſer Denken, ohne intellectuelle Anſchauung, auf die erfahrungsmäßige Grundlage unſrer gegenſtändlichen Vorſtellungen, die Erſcheinungswelt zu begrenzen, dies war gerade die Abſicht Kant's, der dem die Erfahrungsgrenzen überfliegenden Denken und der überſchwänglichen Einbildungskraft den Laufpaß gab, ohne darum die Philoſophie mit preiszugeben, die am Reichthum der Erfahrung einheimiſchen Stoff genug habe. Um die Natur und die Welt des Menſchengeiſtes erfahrungsmäßig zu begreifen, dazu reicht das menſchliche Denken, auch ohne die intellectuale Anſchauung des transſcendentalen Genie's, gerade noch aus. Was aber den Schelling'ſchen Gedanken vom urſprünglichen Wollen Wahres zum Grunde liegt, reducirt ſich, wenn dieſe Gedanken unter die Controle der Pſychologie geſtellt werden, lediglich auf die nachweisbare Erfahrungs-Thatſache, daß mit allem und jedem Innewerden zugleich ein Aeußerungsvorgang, mit jeder Sinnesempfindung durch die ganze Scala des Empfindens hindurch ſtets zugleich eine rückwirkende Thätigkeit verbunden iſt, und daß wir erſt durch die Verbindung beider überall die Gewißheit einer Außenwelt erhalten, ehe wir uns denkend dieſe Gewißheit zum Bewußtſein bringen. Dieſen Aeußerungsvorgang, dieſe rückwirkende Thätigkeit unſers Weſens ohne Weiteres mit dem Wollen zu identificiren, iſt eine durchaus unbefugte Eilfertigkeit, welche die zwiſchen jenes, auf jedes Innewerden nothwendig folgende, Streben und das wirkliche Wollen in die Mitte fallenden weſentlichen und nothwendigen Glieder überſieht. Die pſychologiſche Beobachtung und Analyſe zeigt überdies, daß auch jenes urſprüngliche Streben dem Innewerden oder dem Empfindungsvorgange nicht vorausgeht, ſondern einfach nachfolgt, wie Gegenwirken auf Wirkung, daß ſomit auch nicht das Weſen des Geiſtes in einem urſprünglichen Wollen, ſondern in dem urſprünglichen Verbundenſein — nicht aber einer Identität — von Innerung und Aeußerung, Empfinden und Streben beruht und daß endlich beide Seiten und ihre Einheit ſelbſt nirgends unbedingt, ſondern überall und immer nur bedingt ſind.

Auch hier alſo zeigt ſich die Achillesferſe des auf den Ikarusflügeln der intellectuellen Anſchauung des Ich in leere Räume ſchweifenden Idealismus, welcher pſychologiſche Probleme auf einem andern, als dem Wege pſychologiſcher Forſchung ſelbſt löſen zu können ſich den Anſchein giebt und die Entſtehung der Außenwelt aus dem Ich ableiten will, während die Wechſelwirkung — nicht (wie es Schelling darſtellt) mit uns ſelbſt, ſondern zwiſchen der Außenwelt und unſerm eigenen Weſen ſtets im Hintergrunde alles Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins ſchon vorausgeſetzt werden muß. Daß bei dieſer Einſicht von einer urſprünglichen — d. h. nicht erſt durch Lebenserfahrung und Denken vermittelten — Autonomie des menſchlichen Geiſtes keine Rede mehr ſein kann, iſt klar, und ſein vermeintliches Inſichſelbſtgegründetſein gehört darum lediglich in das Reich der Träume einer überſchwänglichen Einbildungskraft.

4. Mit naiver Unbefangenheit ſpricht dies auch im Grunde der ſpeculative Phantaſt in ſeiner vierten Abhandlung ſelbſt aus; er verräth das Geheimniß der Transſcendentalphiloſophie, wenn er geradezu ſagt, daß die Vernunft oder das Vermögen der Ideen nichts anders ſei, als die Einbildungskraft im Dienſte der abſoluten Freiheit, d. h. in den Schranken der moraliſchen Poſtulate als Gegenſtände des Handelns, alſo einer künftigen Erfahrung oder von Etwas, das in der Wirklichkeit realiſirt werden ſoll. Wir wiſſen aber bereits von Schelling ſelbſt, daß dieſes unendliche Streben der Freiheit auf ein niemals erreichbares Ziel geht, alſo ſich in's Unendliche verliert und ſomit ſelbſt nichts als eine Fiction ſchrankenloſer Einbildungskraft iſt. Wer ſich zu dieſer unendlichen Handlung überſchwänglicher Freiheit nicht erheben kann, vermag ſich auch der abſoluten Freiheit nicht durch die That bewußt zu werden, und es hat damit bei dem Satze Kant's, deſſen Ironie Schelling nicht faßte, ſein Bewenden: praktiſch frei ſei eben nur, wer frei zu ſein glaube. Vernunft (fährt Schelling fort) iſt alſo intellectuelle Anſchauung unſeres Selbſt, deren Gegenſtand ein intellectuelles Handeln iſt, durch welches ein reines

Selbſtbewußtſein entſteht, und ohne welches dem Menſchen das unbedingte Sollen unverſtändlich wäre. Ganz richtig; nur daß alle dieſe überſchwänglichen Sachen, als intellectuelle Anſchauung, intellectuelles Handeln, reines Selbſtbewußtſein, unbedingtes Sollen, unter die Controle der Kant'ſchen Kritik geſtellt und am Richtmaaße pſychologiſcher Beobachtung gemeſſen, eben nur Gebilde der ſchwärmenden Einbildungskraft ſind, die Kant unter dem Namen der ſpeculativen Vernunftideen und Vernunftforderungen unter das Fallbeil ſeiner Vernunftkritik gelegt hatte.

Jenes mit naiver Offenherzigkeit von Schelling verrathene Geheimniß ſeiner eigenen und aller ſpeculativen Vernunft iſt das Einzige, was aus der vierten idealiſtiſchen Abhandlung herauszuheben wäre. Vom Standpunkt dieſes Idealismus der ſpeculativen Einbildungskraft beurtheilt Schelling außer Kant und Reinhold auch noch den halliſchen Kantianer Beck, welcher beſonders übel mitgenommen wird. Im Uebrigen haben wir aus dieſer Abhandlung nur noch die abſolute Identität des Thuns und Leidens, des Reinem und Erfahrungsmäßigen in uns, worin nach Schelling die urſprüngliche Natur unſers Geiſtes beſtehen ſoll, zu den Acten zu nehmen. Denn dieſe abſolute Identität wird in der Folge, als das Prinzip und der Kern des transſcendentalen Idealismus, das Flügelroß, auf welchem ſich Schelling zu weitern Offenbarungen im ſchwindelnden Reiche der Einbildungskraft erhebt. Denn (ſagt er ſchon jetzt) über die Schranken unſerer Natur ſtreben wir in's Unendliche fort hinaus, ohne ſie doch jemals völlig aufheben zu können. Die Tendenz nach dem Unendlichen erhält unſern Geiſt in ſteter Unruhe, denn die Endlichkeit iſt nicht unſer urſprünglicher Zuſtand, und dieſe ganze Endlichkeit iſt Nichts, was durch ſich ſelbſt beſtünde. Wir ſind endlich geworden, und unſere eigene Endlichkeit macht uns die Welt endlich. Aber ſchon jetzt ahnen wir, daß ſie uns durch uns ſelbſt unendlich wird und daß dem erweiterten Organ auch eine erweiterte Welt ſich aufſchließen werde und immer neue Geſtirne den Weg zur Unendlichkeit bezeichnen werden!

Kein Zweifel! auf den Flügeln der Einbildungskraft kann der Menſch Alles, und wir werden ſehen, in welche Räume und Gefilde der Romantiker mit Hülfe ſeines von Spinoza geborgten Organs der intellectuellen Anſchauung ſich noch aufſchwingt, nachdem er ſich vom kritiſchen Verſtande ausdrücklich emancipirt hat!

In einem Anhange zu deren Abhandlung handelt Schelling von Poſtulaten in der Philoſophie. Die intellectuelle Anſchauung des Ich in ſich zu conſtruiren, dieß erklärt er als die Grundforderung, welche die Philoſophie an den Menſchen ſtelle. Es giebt (ſagt er) nur eine einzige Art von Poſtulaten, die zwingende Kraft haben, die Poſtulate der Mathematik, weil dieſe zugleich in der äußern Anſchauung darſtellbar ſind. Die Mathematik giebt alſo der Philoſophie das Beiſpiel einer nicht erſt beweisbaren urſprünglichen Anſchauung, von der jede Wiſſenſchaft ausgehen muß, die auf Evidenz Anſpruch machen will. Aber die Philoſophie hat es mit Gegenſtänden des innern Sinnes zu thun und kann ihren Conſtructionen nicht eine ihnen entſprechende äußere Anſchauung beigeſellen. Giebt es nun etwa in der Philoſophie ein Mittel, die Richtung des innern Sinnes ebenſo zu beſtimmen, wie ſie in der Mathematik durch äußere Darſtellung beſtimmt werden kann? Dem innern Sinne wird ſeine Richtung größtentheils nur durch Freiheit beſtimmt; der Eine hat mehr oder weniger innern Sinn, als der Andere; es würde darum in der Philoſophie gerade ſo viele Prinzipien geben, als es Grade der innern Anſchauungskraft giebt, und damit wäre Nichts ausgerichtet. Schlechthin nöthigend für den inneren Sinn iſt Nichts, als das Wollen; es können alſo theoretiſche Poſtulate in der Philoſophie ihre zwingende Kraft für den innern Sinn nur durch Verwandtſchaft mit moraliſchen Forderungen erhalten, weil dieſe kategoriſch, alſo ſelbſtnöthigend ſind. Ein Poſtulat alſo, das als ſolches an die Spitze der Philoſophie geſtellt werden könnte, müßte nicht blos theoretiſch ſein, ſondern zugleich eine praktiſche Seite haben; kein lediglich theoretiſches Reſultat kann Prinzip der Philoſophie ſein. Die

urſprüngliche Conſtruction für den innern Sinn müßte alſo diejenige ſein, wodurch das Ich ſelbſt entſteht, und das Poſtulat der Philoſophie, als die Forderung einer urſprünglichen transſcendentalen Conſtruction, iſt alſo kein anderes, als dieſes: ſich weder im Denken, noch im Wollen, ſondern in ſeiner urſprünglichen Thätigkeit, d. h. im erſten Entſtehen des Ich ſelbſt anzuſchauen. Das ſo conſtruirte Product, das Ich, iſt im urſprünglichen Handeln zugleich das Conſtruirende, wodurch es eben zum Ich, d. h. zu einem über alles Gegenſtändliche erhabenen Prinzip wird.

Wir dürfen uns dieſer Erörterung Schelling's gegenüber kurz faſſen und auf dasjenige berufen, was bereits oben über das Fichte-Schelling'ſche Ich geurtheilt worden. Daß die Vorſtellung des Ich nicht als eine urſprüngliche Thätigkeit im innern Sinne ſich darſtellt, ſondern die höchſte Spitze einer letzten Reflexion über unſere innern Zuſtände iſt, wodurch der Vorſtellungsinhalt zur Einheit des Bewußtſeins zuſammengenommen wird, dies hat bereits Kant nachgewieſen. Aber von dieſer glänzenden kritiſchen That Kant's, durch welche Schelling's ganzer Standpunkt mitgerichtet iſt, ſchweigt Schelling mit hartnäckiger Conſequenz, und während er ſo vielfach ſonſt auf Kant's Buchſtaben und Geiſt ſich einläßt, erwähnt er niemals auch nur mit einer Sylbe dieſer Partie in der Kritik der reinen Vernunft, worin die Idee des Ich kritiſch aufgelöſt wird. Die pſychologiſche Beobachtung aber führt in Bezug auf die Entſtehung der Vorſtellung des Ich auf das gleiche Reſultat, zu welchem Kant gekommen war, daß dieſe Vorſtellung in der Entwickelung des Geiſtes erſt ſehr ſpät auftritt und keineswegs die urſprüngliche Thätigkeit deſſelben iſt. Erſt zwiſchen dem zweiten und dritten Lebensjahre wird das Kind dieſer letzten und höchſten Abſtraction fähig, wodurch der geſammte gegenwärtige und erinnerbare Inhalt des Vorſtellens und Strebens auf den Lebensgrund des eigenen Daſeins bezogen wird. Nur die Thätigkeit dieſes Beziehens, nicht der Lebensgrund unſers eigenen Daſeins ſelbſt, iſt das Ich, welches nur in Folge einer Verwechslung oder, wo

dieſe erkannt worden, durch eine ſprachliche Abkürzung als Träger des Vorſtellungs- und Strebungsinhaltes genommen wird.

Bemerkenswerth iſt in dieſer „allgemeinen Ueberſicht" noch Schelling's wiederholter Hinblick auf Leibnitz, von deſſen Philoſophie er als einem Syſteme ſpricht, das bis jetzt in Rückſicht auf die Fruchtbarkeit ſeiner Ideen, die einer wahrhaft unendlichen Entwickelung fähig ſeien, das einzige ſeiner Art geweſen ſei, und wenn von der Geſchichte unſerer Philoſophie geredet werde, ſo dürften wir ſie als die Leibnitz'ſche betrachten. Leibnitz (ſo äußert ſich Schelling) wußte von keinem Daſein, als nur von einem ſolchen, das ſich ſelbſt erkennt, oder von einem Geiſte erkannt wird; das Letztere war ihm bloße Erſcheinung; was aber mehr als Erſcheinung ſein ſollte, daraus machte er nicht ein todtes, ſelbſtloſes Object. Darum begabte er ſeine Monaden mit Vorſtellungskräften und machte ſie zu Spiegeln des Univerſums, zu erkennenden, vorſtellenden und nur inſofern nicht erkennbaren, nicht vorſtellbaren Weſen. Unſterblicher Geiſt, was iſt unter uns aus deiner Lehre geworden! Den Dingen an ſich Vorſtellung zu geben, dazu waren unſere Halbköpfe zu aufgeklärt, und von Kant hatten ſie gehört, was Leibnitz behaupte; ihn ſelbſt zu leſen, dazu waren ſie zu weiſe geworden! Es iſt eine große Frage, heißt es bei anderer Gelegenheit, ob Leibnitzens Philoſophie mit den bewundernswürdigen Ideen, womit er das menſchliche Wiſſen bereichert hat, nicht noch jetzt für den größern Theil unſerer philoſophiſchen Gelehrten verſchloſſen iſt, die nicht wiſſen, daß das Unterſcheidende der ganzen Leibnitziſchen Philoſophie in der Monadenlehre liegt und daß dieſe Lehre zu ihrem Geiſt und Weſen ſo nothwendig gehört, als das ἓν καὶ πᾶν zur Lehre des Spinoza.

Hatte nun bereits Fichte die Leibnitz'ſche Philoſophie für die folgerichtige Vollendung des Spinozismus erklärt, ſo glaubt nun Schelling, die Zeit ſei gekommen, da man die Leibnitz'ſche Philoſophie wiederherſtellen könne. Damit treten wir in die zweite Epoche des Schelling'ſchen

Philoſophirens ein, in welcher er die Naturphiloſophie zu begründen verſuchte, nachdem er in verſchiedenen Variationen das Fichte'ſche Thema vom abſoluten Ich, zuerſt als Unbedingtes im menſchlichen Wiſſen, dann als unbedingtes Streben in die blaue, zielloſe, unerreichbare Unendlichkeit abgeſpielt hatte.

Zweiter Abſchnitt.

Schelling als Naturphiloſoph.

I. Wie entſtand die Schelling'ſche Naturphiloſophie? II. Die „Ideen zu einer Philoſophie der Natur". III. Das Buch: „Von der Weltſeele". IV. Der „erſte Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie". V. Die „Einleitung zu ſeinem Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie". VI. Die Bedeutung der Schelling'ſchen Naturphiloſophie im Allgemeinen.

I.

In demſelben Jahre, in welchem Schelling's Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre im philoſophiſchen Journal gedruckt erſchienen, veröffentlichte Schelling — gleichſam als ein Seitenſtück zu Herder's Ideen zu einer Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit — ſeine Ideen zu einer Philoſophie der Natur und eröffnete damit eine Reihe von Schriften, worin er ſein eigenthümliches Syſtem entwickelte, an welches ſich ſeine eigentliche ſelbſtändige Bedeutung in der Geſchichte der neuern Philoſophie knüpft. Die Bezeichnung ſeines eigenthümlichen Syſtems hat jedoch nicht den Sinn, als ob Schelling damit ſofort den Standpunkt des Fichte'ſchen Idealismus verlaſſen hätte. Daß die Schelling'ſche Naturphiloſophie die Prinzipien der Wiſſenſchaftslehre verlaſſen hätte, iſt nur ein Schein, den freilich Schelling nicht vermieden hat. In Wahrheit aber wendet er dieſe Prinzipien nur auf ein Gebiet an, welches Fichte von der Bearbeitung ſeiner Wiſſenſchaftslehre ausgeſchloſſen hatte, und Schelling that dies in keiner andern Meinung, als um den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre, welcher ihm als die

folgerichtige Durchführung und Vollendung der kritiſchen Philoſophie galt, vom Beobachtungsfelde des innern Sinnes auch auf das Gebiet des äußern Sinnes auszudehnen und damit den einen Theil der Aufgabe zu löſen, die Kant ſelbſt der Philoſophie geſteckt hatte, die Natur zu begreifen. Während ſich (hatte er ja ſchon in der einleitenden Abhandlung zur allgemeinen Ueberſicht der neueſten Philoſophie geſagt) die Kantianer mit ihren Hirngeſpinnſten von Dingen an ſich herumſchlagen, machen Männer von ächt philoſophiſchem Geiſt ohne Geräuſch in der Naturwiſſenſchaft Entdeckungen, an die ſich bald die geſunde Philoſophie unmittelbar anſchließen wird, und die nur ein vom Intereſſe für Wiſſenſchaft belebter Kopf vollends zuſammenſtellen darf, um damit auf einmal die ganze Jammerepoche der Kantianer vergeſſen zu machen.

Was Schelling unter der geſunden Philoſophie verſtand, wiſſen wir bereits: es war der Fichte'ſche Idealismus. Nun hatte Fichte und Schelling ſelbſt in ſeinen bisherigen philoſophiſchen Schriften das Grundweſen des Ich als das Streben beſtimmt, aus welchem die Vorſtellungswelt und das Selbſtbewußtſein entſtehe. Nunmehr erweitert Schelling dieſe Grundthätigkeit des Ich auf das von Fichte unbeachtet gelaſſene Beobachtungs- und Erfahrungsfeld des äußern Sinnes, auf das Gebiet der ſinnlichen Erſcheinung, und ſtellte der Wiſſenſchaftslehre als nothwendiges Ergänzungsglied eine Naturphiloſophie zur Seite, die er ebenfalls aus dem Prinzip der Wiſſenſchaftslehre, der Selbſtanſchauung des Ich, deducirte und conſtruirte. Wurde hier das anſchauende Ich in zwei Grundthätigkeiten zerlegt, eine Raum ſetzende oder centrifugale und eine Grenze oder Zeit ſetzende, centripetale Thätigkeit; ſo ſucht nun Schelling dieſe entgegengeſetzten und zugleich nothwendig verbundenen Grundthätigkeiten des Ich als die erſten, urſprünglichen, im Gebiete des Unbewußten vorſichgehenden Urbewegungen der Materie darzuthun und in ihnen auf einer niedern Daſeinsſtufe ebendieſelben Grundthätigkeiten wieder zu erkennen, welche im Ich angeſchaut worden. Wie die Welt des in-

nern Sinnes oder des Selbſtbewußtſeins, ſo wird nun auch die Welt der äußern Erſcheinung unter demſelben Geſichtspunkte angeſchaut und ihrem Inhalte nach conſtruirt. Dieſe ganze Ableitung der Materie aus der Natur der Anſchauung und des menſchlichen Geiſtes (ſagt Schelling ſelbſt in ſeinen „Ideen") folgt den Grundſätzen einer Philoſophie, die bewundernswürdig wegen des Umfanges und der Tiefe ihrer Unterſuchungen, nachdem ſie ihrem Buchſtaben nach ſattſam bekannt gemacht war, endlich einen ſelbſtthätigen Interpreten fand, welcher dadurch, daß er es zuerſt unternahm, ihren Geiſt darzuſtellen, der zweite Schöpfer dieſer Philoſophie wurde. Es iſt natürlich Fichte gemeint. Die Naturphiloſophie iſt ſomit aus dem Bedürfniſſe des nach Einheit der Erkenntniß ſtrebenden Geiſtes hervorgegangen, der ſich in die Grundanſchauung der Wiſſenſchaftslehre hineingelebt hatte und in ihr allſeitige Befriedigung ſuchte.

In dieſem Drange warf ſich Schelling ſeit dem Frühjahr 1796 mit Eifer auf das Studium der Naturwiſſenſchaften, für welche ſeit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts in England, Frankreich und Deutſchland ein lebhaftes, allgemeines Intereſſe erwacht war. Das allgemeine Verlangen der Zeit trieb zur Natur, und der Sinn der Forſcher war für dieſelbe durch eine Reihe glücklicher Entdeckungen wunderbar geſchärft worden. Vom Ende des ſechszehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts hatte die mechaniſche Naturwiſſenſchaft die Naturforſcher faſt ausſchließlich in Anſpruch genommen; ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts hatte ſich dagegen die Naturforſchung andern Gebieten der Natur vorwaltend zugewandt, und zwar ſtand in erſter Reihe die dynamiſche Phyſik und Chemie, in zweiter Reihe die Wiſſenſchaft der organiſchen Natur. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die elektriſchen Entdeckungen raſch aufeinander gefolgt. Der Franzoſe Lavoiſier und der Engländer Prieſtley hatten im Jahre 1774 durch die Entdeckung des Sauerſtoffgaſes den Grund zu einer gänzlichen Umwandlung der Chemie gelegt, die auch für die übrigen Naturwiſſenſchaften von größtem Einfluſſe werden

ſollte. Cavendiſh hatte das Waſſer zerlegt, und Lichtenberg's Vermuthung, daß die Trennung des Waſſers in Waſſer- und Sauerſtoffgas eine Trennung der Elektricitäten ſei, wirkte ſelbſt wie ein elektriſcher Funke; die Verbindung der Elektricität mit dem chemiſchen Prozeß trat hervor und der Chemismus erhielt eine bisher nicht geahnte Bedeutung. Der Galvanismns beſchäftigte damals alle Köpfe der Naturforſcher, und während der geniale Ritter gleichzeitig mit Volta die chemiſche Thätigkeit der galvaniſchen Kette bewies, ahnte man, daß ein beſtändiger Galvanismus den Lebensprozeß begleite. Zu Werner in Freiberg, dem erſten Mineralogen Europa's, wanderten in den neunziger Jahren Alexander von Humboldt, Leop. von Buch, Franz von Baader, Steffens und Schubert, ja ſelbſt Engländer, Schotten und Amerikaner. Unter den Stürmen der Revolution gründete Cuvier in der Stille ſeinen Ruhm. Phyſik und Chemie traten mit der organiſchen Natur in eine hoffnungsreiche Verbindung. Blumenbach hatte auf vergleichende Anatomie hingewieſen, und Cuvier's geiſtvoller Mitſchüler auf der Karlsakademie, Kielmeyer, lenkte die Phyſiologie in eine neue Bahn. An die Phyſiologie lehnte ſich John Brown's neues Syſtem der Heilkunde an, welches auf die Erregbarkeit und Reizempfänglichkeit des Nerven- und Muskelſyſtems gebaut war.

Wie hätten ſich nicht alle jugendlich ſtrebenden Geiſter von dieſer allgemeinen Regſamkeit im Gebiete der Naturwiſſenſchaften ergriffen und mächtig angezogen fühlen ſollen? Wie konnten geiſtvolle und denkende Köpfe anders, als eine verborgene innere Einheit ahnen, von welcher die vielfach verſchlungenen Naturprozeſſe wie durch ein gemeinſames Band zuſammengehalten würden?

Georg Forſter wandte ſeinen „Blick in das Ganze der Natur" (1784) und ſuchte überall nach höhern Geſichtspunkten, unter die ſich die Maſſe des Materials ordnen laſſe. Er wollte in der Naturkunde nur die Werke leſen, worin das ächte Genie das Chaos der Materie zur organiſchen Geſtalt umſchaffe, Erſcheinungen zu Reſultaten ver-

knüpfe und aus Anſchauungen zu allgemeinen Reſultaten vordringe, um von dem erfahrungsmäßigen Standpunkt aus dem philoſophiſchen die Hand zu reichen. Solche Anſchauungen, Geſichtspunkte und Reſultate durchwebte der vielſeitig erregte und bewegte Herder in ſeinen „Geſprächen über das Syſtem Spinoza's" (1787) mit dem „Schaum des Spinozismus". Bei jedem Syſteme von Kräften, lehrt er, muß wie beim Magneten Freundſchaftliches und Feindſchaftliches ſich trennen und wiederum ein Ganzes bilden durch das Gleichgewicht, das beide einander nach ab- und zunehmenden Graden des Zuſammenhangs leiſten. Zum Entgegengeſetzten in der Welt bringt die Verähnlichung ein Drittes, Mittleres hervor. Im erſten Theil ſeiner „Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit" wies Herder auf den ſpäter von Kielmeyer aufgenommenen Gedanken hin, daß in der Reihe der Organiſationen und phyſiologiſchen Functionen die Senſibilität durch Irritabilität und beide zuletzt durch die Reproductionskraft verdrängt werden.

Während Lichtenberg und Forſter in Zeitſchriften wetteiferten, die Ergebniſſe der phyſiſchen Wiſſenſchaften populär zu machen, wandte ſich auch Göthe zur Beſchäftigung mit denſelben. Der phantaſiereiche Büffon hatte ihn angeregt, im Gebiete der Natur immer die allgemeinſten Ideen zu ſuchen. Spinoza hatte ihn gelehrt, die Natur als ein Ganzes zu faſſen, das ſich niemals widerſprechen könne, wenn nicht des Menſchen anmaßendes Mißverſtändniß den Widerſpruch hineinlege. Und wenn Du ſagſt (ſchreibt er 1786 an Jacobi), man könne Gott nur glauben, ſo ſage ich Dir: ich halte viel auf's Schauen, und wenn Spinoza von einer intuitiven Erkenntniß ſpricht, ſo ſchöpfe ich daraus Muth, mein ganzes Leben der Betrachtung der Dinge zu widmen. In ſeinen botaniſchen Studien leitete ihn der Gedanke, daß man alle Pflanzengeſtalten aus Einer entwickeln könne. Nachdem er ſeine „Metamorphoſe der Pflanzen" (1790) veröffentlicht hatte, verfiel er auf die Farbenlehre und gab 1791 und 1792 zwei Stück optiſcher Vorträge heraus. Auf dem Feldzuge nach Frankreich (1792) beglei-

tete ihn Fiſcher's phyſikaliſches Wörterbuch. Aber alle dieſe Beſchäftigungen wurden ſeitdem noch durch ſeine anatomiſchen Studien an Feuer und Begeiſterung übertroffen. Nun hat mich (ſchreibt er) das A und O aller Dinge, die menſchliche Geſtalt, erfaßt; das Studium des menſchlichen Körpers hat mich ganz eingenommen und alles Andere ſchwindet dagegen; das letzte Product der ſich immer ſteigernden Natur iſt die ſchöne Menſchengeſtalt. Und hier ging ihm das Verhältniß der Kunſt zur Natur klar und lauter auf. Auf den Gipfel der Natur geſtellt, ſieht ſich der Menſch wieder als eine ganze Natur an, die in ſich wieder einen Gipfel hervorzubringen hat, das Kunſtwerk. Und wie es auch mit dem Gewinne ſtehen mag, den die Wiſſenſchaft aus Göthe's naturforſchenden Arbeiten gezogen hat; ſo hat er für die lebendige Anſchauung der überall gleichmäßig wirkenden Natur, die ihm als ein lebendiges organiſches Weſen erſchien, ein bleibendes Verdienſt. Auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaften waren ſich Göthe und Schiller begegnet, und im Auguſt 1794 ſchrieb Schiller an Göthe: Sie ſuchen das Nothwendige der Natur, aber Sie ſuchen es auf dem ſchwerſten Wege; Sie nehmen die ganze Natur zuſammen, um über das Einzelne Licht zu bekommen. In der Allheit der Erſcheinungen ſuchen Sie den Erklärungsgrund für das Individuum auf. Von der einfachen Organiſation ſteigen Sie Schritt für Schritt zu der mehr verwickelten auf, um endlich die verwickeltſte von allen, den Menſchen, genetiſch aus den Materialien des ganzen Naturgebäudes zu erbauen. Dadurch, daß Sie ihn der Natur gleichſam nacherſchaffen, ſuchen Sie in ſeine verborgene Technik einzudringen.

Schiller ſelbſt aber hatte, ehe er von der Kant'ſchen Philoſophie berührt wurde, ſchon in ſeinen, im Jahre 1786 gedruckten, philoſophiſchen Briefen in der Theoſophie des Julius den Standpunkt der Schelling'ſchen Naturanſchauung ahnungsvoll anticipirt. Indem er die Welt und das denkende Weſen einander gegenüberſtellte, nannte er die Geſetze der Natur die Chiffern, welche das denkende Weſen

zuſammenfüge, das ſich durch das Inſtrument der Natur und durch die Weltgeſchichte mit dem Unendlichen beſpreche. Alles in mir und außer mir (ſagt er) iſt nur Hieroglyphe einer Kraft, die mir ähnlich iſt; jeder Zuſtand der menſchlichen Seele hat irgend eine Parabel in der phyſiſchen Schöpfung, wodurch er bezeichnet wird. Wo ich einen Körper entdecke, da ahne ich einen Geiſt; wo ich Bewegung bemerke, da rathe ich auf einen Gedanken. Gott und Natur ſind zwei Größen, die ſich vollkommen gleich ſind. Die ganze Summe von harmoniſcher Thätigkeit, die in der göttlichen Subſtanz beiſammen exiſtirt, iſt in dem Abbilde dieſer Subſtanz, der Natur, in unzähligen Graden, Maßen und Stufen vereinzelt. Die Natur iſt ein unendlich getheilter Gott; wie in einem prismatiſchen Glaſe hat ſich das göttliche Licht in zahlloſe empfindliche Subſtanzen gebrochen, die alle nur ein unendliches Farbenſpiel jenes einfachen göttlichen Strahles ſind. Die Anziehung der Elemente brachte die körperliche Form der Natur zu Stande. Gefiele es der Allmacht einſt, dieſes Prisma zu zerſchlagen, ſo ſtürzte der Damm zwiſchen ihr und der Welt ein, und alle Geiſter würden in einem Unendlichen untergehen, alle Akkorde in einer Harmonie ineinander fließen.

In Schiller's Horen, im Jahre 1795, ſtellte ſich Wilhelm von Humboldt in ſeinen Aufſätzen über den Geſchlechtsunterſchied und über männliche und weibliche Form auf den gleichen Standpunkt einer ſinnigen Naturbetrachtung und entwickelte den Gedanken eines lebendigen einheitlichen Zuſammenhangs und einer tief begründeten Analogie zwiſchen dem Natur- und Geiſtesgebiete, einer höchſten Verknüpfung des Naturganzen nach beiden Gebieten gemeinſamen Geſetzen.

Als Zuhörer Fichte's in Jena war Novalis gleichermaßen vom Studium der Natur und der Phyſik ergriffen. Er ſchaute das Ich der Wiſſenſchaftslehre in die Natur hinein. Im Streben, die Natur vollſtändig zu begreifen, erſchien ihm die Natur in den „Lehrlingen zu Sais" als das Antlitz einer Gottheit. Das alte und herrliche Leben

und Weben im Schooß der Natur, die innere Musik der Natur zu verstehen und tief in das Gemüth der weiten Welt hineinzuschauen, ist Sache des Naturkündigers. Aber Erkenntniß und Auslegung der Natur erfordert Vertrautheit mit ihrer Geschichte. Alles Göttliche hat eine Geschichte und das einzige Ganze der Natur sollte nicht in einer Geschichte begriffen sein, einen Geist haben? Sie wäre nicht Natur, nicht jenes einzige Gegenbild der Menschheit, wenn sie keinen Geist hätte. Die sorgfältige Beschreibung der innern Erzeugungsgeschichte der Natur ist die Theorie der Natur, welche den in tausend Gestalten sich verwandelnden Geist derselben mit stetem Blicke festhält. Wer den richtigen und geübten Naturſinn hat, dem verstattet die Natur, sie in ihrer Zweiheit als erzeugende und gebärende Macht und in ihrer Einheit als eine unendliche, ewig dauernde Ehe zu betrachten. Die Ehe von Natur und Geist zu behandeln, ist Aufgabe der höhern Philosophie.

Die Fragmente des Novalis enthalten noch eine Fülle ähnlicher poetisch-phantasievoller Anschauungen und Gedankenkeime, die nur einer weitern Aus- und Durchführung bedurften, um zu dem zu werden, was Schelling mit seiner Naturphilosophie beabsichtigte. Dieselbe mystische Vertiefung in die Einheit des Alls war es auch, von welcher Hölderlin's Roman „Hyperion" getragen war, von welchem schon mehrere Jahre vor seiner Veröffentlichung (1797) Bruchstücke im Druck erschienen waren. Spinoza's ἓν καὶ πᾶν war der Wahlspruch Hölderlin's, dieses prophetischen Menschen, der (wie Rosenkranz treffend sagt) unter den Tübinger Freunden zuerst den Sturm und Drang des Geistes nach Einheit und Allheit verkündigte. Eins zu sein mit Allem, was lebt, das ist dem romantischen Dichter das Leben der Gottheit und der Himmel des Menschen. In seliger Selbstvergessenheit wiederzukehren in's All der Natur, das ist ihm der Gipfel der Gedanken und Freuden. Vor dem Bilde der ewig einigen Welt verschwinden alle Gedanken, das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und

ewige Jugend beſeligt, verſchönert die Welt. Als Seele der Welt und als Geiſt im Menſchen offenbart ſich das Göttliche. Natur und Menſchheit bilden die Eine allumfaſſende Gottheit, das unendliche göttliche Sein. Der Menſch iſt Mittelpunkt der Natur, darum ſchafft auch der unendliche Trieb des Menſchenherzens, die Phantaſie, die Genien und Lebensgeiſter, die herzerhebenden Götter der Natur, die unſterblichen, ewigen Mächte der Welt, die Kräfte der Höhe, die heiligen Elemente, Sonne und Aether, Erde und heilige Luft mit allen lebendigen Seelen, die um ſie ſpielen in der Heimath der Natur. Der Gottesgeiſt aber, der jedem Menſchen eigen und Allen gemein iſt, ſchafft uns Sinn und Leben und waltet ſprachlos und Unbekanntes bereitend im Menſchenwort. Die Natur iſt Prieſterin und der Menſch ihr Gott, und alles Leben in ihr und jede Geſtalt und jeder Ton von ihr iſt nur ein begeiſtertes Echo des Herrlichen, dem ſie gehört.

Erkennen wir in ſolchen Stimmen die dichteriſchen Bevorwortungen der Schelling'ſchen Naturphiloſophie, ſo hatte bereits ſeit 1785 Jacobi im Anhang zu ſeinen „Briefen über die Lehre des Spinoza" eine reiche Quelle geöffnet, aus welcher die Naturphiloſophie die friſche, phantaſievolle Lebendigkeit ihrer Grundanſchauungen ſchöpfen konnte. Dieſe Quelle iſt Giordano Bruno's Lehre vom Weltall, welche Jacobi aus deſſen Schrift „Von der Urſache, dem Prinzip und dem Einen" im Auszuge mitgetheilt hat. In jener weltgeſchichtlichen Sturm- und Drangperiode der Menſchheit, die den Wendepunkt des Mittelalters und der neuern Zeit bezeichnet, ſehen wir nämlich bei den italieniſchen Philoſophen Teleſius, Cardanus, Patritius, Campanella und Brunus, wie nicht minder bei dem Schweizer Paracelſus und dem Brabanter Edelmanne von Helmont, mit charakteriſtiſcher Entſchiedenheit die Richtung auf eine philoſophiſch zu begründende Naturanſchauung hervortreten. In ihrem Streben, die Natur denkend zu durchdringen, war die Idee des allgemeinen Lebens in der Natur der Grundgedanke, welcher in den philoſophiſchen Lehren

dieſer Männer den Mittelpunkt bildete. In der Natur ſahen ſie nichts Todtes, ſondern alle Erſcheinungen und Geſtaltungen der Wirklichkeit bilden ein in ſich zuſammenhängendes Ganze und werden von der allgegenwärtigen Seele der Welt zuſammengehalten. In ihrer verhältnißmäßig reinſten und gediegenſten Ausgeſtaltung begegnen uns dieſe naturphiloſophiſchen Anſchauungen, zugleich in einer ſchwungvollen poetiſchen Darſtellung voll eindringlicher Lebendigkeit, bei Giordano Bruno, aus deſſen wichtigſter Schrift Jacobi die Summe der Naturanſchauung in einem gelungenen Auszuge vorführte. Um in das Weſen der Natur einzudringen (ſo lehrte der merkwürdige Nolaner), muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge nachzuforſchen; den Punkt der Vereinigung zu finden iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt. Ein einziges Weltprinzip iſt es, das in Metallen, Pflanzen und Thieren bildet und im Menſchen wirkt und denkt; Gott iſt dieſes Eine, das erſte Prinzip, die wirkende Urſache aller Urſachen, das Sein in allem Daſein, die allgemeine Weſenheit, die aller Weſen Quell iſt, die innerſte ſchöpferiſche Natur aller Dinge, die im Ganzen und in allen Theilen waltende Weltſeele, der in Allem allgegenwärtig Alles wirkende Künſtler. Dieſes erſte Prinzip iſt Einheit von Materie und Form; denn das Eine iſt die abſolute Möglichkeit, die Wirklichkeit, die Materie oder der Leib; das Eine iſt die Form oder die Seele, der thätige Verſtand als bildendes und belebendes Prinzip, Ein ewiges, unendliches Sein, Eins und Alles. Als die Offenbarung des Einen iſt das All unendlich; nur einzelne Dinge könnten endlich heißen, wenn wir ſie loslöſen könnten vom Ganzen und wenn dieſes nicht in ihnen gegenwärtig wäre. Spiegel und Spur des Unendlichen iſt überall, auch in uns. Ueberall herrſcht aber auch der Gegenſatz, durch welchen allein ſich die Individualität und Eigenthümlichkeit behaupten kann; indem jedoch der Gegenſatz innerhalb des Einen iſt, werden die Verſchiedenen zuſammengehalten, und ſo entſteht Ord-

nung, Symmetrie und Leben. Sympathie oder die Coincidenz der Gegenſätze beherrſcht das Univerſum. Alles hat am Leben Theil, und der Tod iſt nur Auflöſung der einen Verbindlichkeit und das Eingehen in eine neue; des Einen Tod iſt des Andern Leben, und nur im Einklange mannichfaltiger Töne bildet ſich die große Symphonie des Alls. In der Mitte des Lebens, zwiſchen dem Göttlichen und Irdiſchen, ſteht der Menſch als das Band der Welten. Aus Leib und Seele beſtehend, erfaßt er Himmliſches und Irdiſches; ſein Sinnen und ſeine Phantaſie, ſein Hoffen und Sehnen gilt der Unendlichkeit. Leben und Licht, Sinn und Begriff ſind alle Ein Weſen, Eine That, Eine Kraft, das All-Eine. Dem wahren Erkennen wird die Welt nicht in Subſtanz und Accidenz geſchieden, ſondern in der göttlichen Einheit erkannt. Wenn der Menſch im Lichte lebt, wird er ſelber Licht und nimmt die Gottheit in ſich auf, wie er von ihr aufgenommen wird. Er verwandelt ſich in Gott und hat und begehrt außer ihm Nichts mehr. Ihn ſehen, heißt: von ihm geſehen werden; von ihm gehört werden, heißt: ihn hören; Gott begreift Alles in ſich und ſich in Allem. Gott iſt aller Einzelweſen Einheit, die Monade der Monaden; die Handlung des göttlichen Erkennens iſt die Subſtanz der Dinge; die unendliche Einheit hat und betrachtet in ihr ſelber das All. —

Leibnitz hat die Schriften Bruno's gekannt, und die Monadenlehre des Erſtern hat ihre Quelle im Geiſte des Letztern. Göthe fühlte ſich ſchon als Student in Straßburg zu dem phantaſievollen Denker hingezogen und rühmte noch in ſpätern Jahren deſſen Schriften. Jacobi's Freund und geiſtiger Vater Hamann erklärte, daß ihm die Auflöſung der Gegenſätze im Einen, das Prinzip der Coincidenz der Gegenſätze mehr werth ſei, als alle Kant'ſche Kritik, denn daſſelbe hebe die Trennung von Verſtand und Sinnlichkeit auf und laſſe Heere von Anſchauungen in die Veſte des reinen Verſtandes hinan und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der ſichtbarſten Sinnlichkeit hinabſteigen. Für Schelling wurden die phantaſievollen Grund-

anſchauungen Bruno's vorzugsweiſe theils der glänzende Rahmen, mit welchem er die reiche Mannichfaltigkeit eines naturwiſſenſchaftlichen Details umſchloß, theils das fruchtbare Thema, das er in ſeinen naturphiloſophiſchen Ideen in mannichfachen Wendungen variirte.

Eine andere Quelle von Einflüſſen, Anregungen und Motiven für die Schelling'ſche Naturphiloſophie wurde außer dem „göttlichen Spinoza" der Monadenlehrer Leibnitz, welcher dadurch, daß er Materie und Geiſt dem höhern Begriffe der Kraft unterordnete, als der eigentliche Begründer der dynamiſchen Naturwiſſenſchaft gelten darf. Mit Leibnitz theilt Schelling die Idee der Entwickelung im Univerſum, die Idee des Stufenreiches der Dinge, die Idee der harmoniſchen Weltordnung. Leben iſt für Leibnitz Entwickelung, d. h. ununterbrochene ſtetige Veränderung, und als die Kraft der Entwickelung gilt ihm die (ſei es nun dunkle und unbewußte oder klare und deutliche) Vorſtellung der unendlichen Reihe verſchiedener Zuſtände. Darum ſetzt ſich jede aus ſich ſelbſt thätige Kraft, nach Leibnitz, als Monade oder als untheilbare, ausdehnungs- und geſtaltloſe, raum- und zeitloſe, aber in allem Wechſel dauernde Einheit. Alle endliche Weſen, ſagt er, ſind nichts als ebenſo viele Ordinaten einer Curve, deren Einheit nicht duldet, daß man zwiſchen zwei gegebene noch weitere einſchiebe, und darum bilden alle Ordnungen natürlicher Weſen in ſteter Reihenfolge nur eine einzige Kette, in welcher die verſchiedenen Klaſſen als ebenſo viele Ringe ineinandergreifen. Die harmoniſche Weltordnung aber beſteht eben in dieſer continuirlichen Stufenreihe von Monaden, von welchen eine jede in ihrer Weiſe ſtets das Univerſum darſtellt oder ſpiegelt, d. h. ſelbſtthätig verworrener oder klarer vorſtellt, ſo daß ein göttlicher Verſtand auch in dem kleinſten dieſer vorſtellenden Weſen die ganze Reihenfolge der Dinge im Univerſum leſen könnte. Alle dieſe Monaden ſtreben nach dem Unendlichen, nach dem Ganzen, und ſind Kräfte, deren Aeußerungen die Körper ausmachen.

Der Vater der neuern Philoſophie, Carteſius, hatte allerdings einen neuen Anlauf genommen, um die Materie zu erklären, die er neben das Denken ſtellte und weſentlich als Ausdehnung beſtimmte, ſo zwar, daß alle an ihr wahrnehmbaren Eigenſchaften ſich darauf reduciren, daß ſie theilbar und ihren Theilen nach beweglich iſt und es ſomit keine Atome oder ihrer Natur nach untheilbare Theile der Materie geben kann. Indem die Materie, nach Carteſius, nur von außen, d. h. wiederum durch eine bewegte Materie und ſo fort in's Unendliche, in Bewegung geſetzt wird, iſt die ganze Phyſik weſentlich Mechanik. Gegen Carteſius hatte nun Gaſſendi das Vorhandenſein von Atomen behauptet, die ſich im leeren Raume, in der raum- und körperloſen Ausdehnung bewegten. Mit dieſer Erneuerung der Atomiſtik Demokrit's trat die empiriſche Phyſik mit ihren Conſequenzen als ebenbürtige Geſtalt der naturwiſſenſchaftlichen Zeitbildung der carteſianiſchen Naturphiloſophie gegenüber. Aber ſie bildet zum Standpunkt des Carteſius nur einen untergeordneten Gegenſatz, da beide Standpunkte im Weſentlichen auf derſelben einſeitigen Auffaſſung der Materie als todtes Sein beruhen, wodurch alle Geſtaltung zu einem blos äußerlich-mechaniſchen Prozeß wird. Durch Newton's Naturbetrachtung erhielt die mechaniſch-atomiſtiſche Phyſik ihre Vollendung. Newton fand in der Anziehungskraft der Materie die wirkſame Urſache, um die Atome chemiſch zu verbinden; das Geſetz der allgemeinen Schwere oder der Gravitation erhielt eine atomiſtiſche Grundlage; Anziehung ſowohl als Trägheit wurden hier nicht zum Weſen der Körper in eine nothwendige Beziehung geſetzt, ſondern blieben denſelben äußerlich; ebenſo wenig wurden beide in weſentlicher Beziehung zu einander gedacht, ſondern beide als ſelbſtändig exiſtirend und nur äußerlich beſchränkend genommen. Ueber dieſe äußerlich-atomiſtiſche Theorie hatte ſich die in Frankreich aufblühende Chemie nicht erhoben; von der allgemeinen Bedeutung des chemiſchen Prozeſſes zum organiſchen Leben hatte man noch keine Ahnung; das Streben

der Scheidekünſtler war auf die Reduction der Stoffe in ihre einfachſten Beſtandtheile gerichtet.

Durch die herrſchende mechaniſch-atomiſtiſche Naturwiſſenſchaft ſeiner Zeit unbefriedigt, ſetzte ſich Kant, welcher ſeit dem Beginne ſeines ſchriftſtelleriſchen Auftretens alle Entdeckungen auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaften verfolgt hatte, der atomiſtiſchen Grundlage der Newton'ſchen Anziehungskraft mit ſeinem dynamiſchen Prinzip entgegen, wodurch die Materie in ihrer eigenthümlichen Beſtimmtheit als Product der Anziehungs- und Abſtoßungskraft, als der beiden Grundkräfte des Univerſums, erklärt wurde. Hatte nun Kant damit die Richtung der begreifenden Vernunft auf das Innere der Materie eingeleitet; ſo beſtand auch noch nach einer andern Seite ſein weiteres Verdienſt darin, ſeit Ariſtoteles' Zeiten der Erſte geweſen zu ſein, welcher den Begriff des Organiſchen als des ſich ſelbſt Hervorbringenden und darum von uns als Selbſtzweck Angeſehenen, im Unterſchiede vom Unorganiſchen, und damit den Begriff des Lebens überhaupt wieder an's Licht zog. Dieſe Seite der kritiſchen Philoſophie nun, welche eine Neugeſtaltung der Naturwiſſenſchaft in Ausſicht nahm, ohne daß Kant ſelbſt, wie er beabſichtigte, zur Ausführung derſelben gekommen wäre, blieb dem auf das Praktiſche ſich ſtürzenden Fichte fremd. Schelling dagegen, dem Zuge der Zeit folgend, ging darauf ein und hatte es vorwaltend dieſem richtigen Inſtinct, der ihn leitete, zu danken, daß ſich an ſeine naturphiloſophiſchen Bemühungen ſo glänzende Hoffnungen knüpften. Als den Anfang einer wahren Naturphiloſophie erkennt Schelling Kant's „metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft" ausdrücklich an; ſie wurden für ihn der eigentliche Anſtoß zu ſeinen naturphiloſophiſchen Arbeiten, und wie er es als den Zweck ſeines Philoſophirens überhaupt bezeichnet hatte, die Kant'ſche Philoſophie zu vollenden und ihre Prinzipien durchzuführen; ſo ſollte auch die Schelling'ſche Naturphiloſophie eine tiefere Begründung und Erweiterung deſſen ſein, was Kant in ſeinen metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft gelehrt hatte. Schelling knüpft an die Kant'-

ſchen Probleme überall an, zieht ihn fortwährend herbei, bedient ſich ſeiner Terminologie, und nachdem er in ſeinen „Ideen" bei dem Punkte angekommen iſt, wo aus dem Begriffe der Materie die Grundſätze der Dynamik abgeleitet werden könnten, erklärt Schelling, dieſes Geſchäft ſei von Kant mit einer ſolchen Evidenz und Vollſtändigkeit vollbracht worden, daß hier nichts weiter zu leiſten übrig ſei und er ſelbſt die folgenden Sätze theils des Zuſammenhanges wegen als Auszüge aus Kant, theils als zufällige Bemerkungen über die von Kant aufgeſtellten Grundſätze gebe.

Außer dem Urheber der kritiſchen Philoſophie erkennt aber Schelling in ſeiner Schrift „Von der Weltſeele" als diejenige Arbeit, von welcher das künftige Zeitalter ohne Zweifel die Epoche einer ganz neuen Naturgeſchichte rechnen werde, die Rede Kielmeyer's an „über das Verhältniß der organiſchen Kräfte unter einander in der Reihe der verſchiedenen Organiſationen, die Geſetze und Folgen dieſer Verhältniſſe" (1793), obgleich Schelling zwei Jahre ſpäter fand, daß der Hauptgedanke der Kielmeyer'ſchen Rede, daß in der Reihe der Organiſationen Senſibilität durch Irritabilität und zuletzt von der Reproductionskraft verdrängt werde, aus dem erſten Theil der Herder'ſchen Ideen zur Philoſophie der Geſchichte der Menſchheit entnommen ſei. Immerhin aber hat Kielmeyer's Rede ungemein anregend auf ſein Zeitalter und unter Andern außer Schelling auch auf Kielmeyer's berühmten Mitſchüler auf der Karlsakademie, Georg Cuvier, eingewirkt. Der ihm vielfach zugeſprochene Ruhm freilich, den Gedanken einer vergleichenden Phyſiologie zuerſt ausgeſprochen zu haben, gebührt (wie auch Schelling hervorhebt) nicht ihm, ſondern dem Göttinger Blumenbach, deſſen Lehre vom Bildungstrieb auch auf Schelling fruchtbringend einwirkte.

Ein Schüler Kielmeyer's, um fünf Jahre älter als Schelling, deſſen Landsmann Eſchenmeier, war noch vor Schelling in einer Abhandlung „einige Prinzipien der Naturwiſſenſchaft, insbeſondere der Chemie, aus der Metaphyſik der Natur abzuleiten" an die philoſophiſche

Bearbeitung der Naturwiſſenſchaft gegangen und hat auch einige Jahre ſpäter ſelbſt geltend gemacht, daß er einige Ideen, mit denen Schelling die Naturphiloſophie ausſtattete, ſchon vor ihm in der genannten Abhandlung ausgeſprochen habe. Eſchenmayer war es auch, der den Ausdruck „Potenz" zuerſt in dem Sinne gebrauchte, in welchem denſelben Schelling allgemein gemacht hat. Auch in der Deduction des lebendigen Organismus ſchloß ſich Schelling an ſeinen Landsmann an, deſſen Schriften er in den „Ideen" als eine mit ächt philoſophiſchem Geiſte vollzogene Anwendung der Prinzipien der Dynamik auf empiriſche Naturlehre rühmte, und nahm von demſelben auch andere Formeln auf, die er in ſeiner Naturphiloſophie handhabte.

Unzweifelhaft endlich iſt der anregende Einfluß, den auf Schelling's Naturphiloſophie die erſten naturphiloſophiſchen Arbeiten eines Mannes ausübten, der um zehn Jahre älter als Schelling auch noch ſpäter, in München, nach einer andern Seite bedeutſam auf ihn einwirkte. Dieſer Mann iſt Franz von Baader, deſſen ahnungsvolle Geiſtestiefe Schelling, nach Schubert's Zeugniß, auch in ſeinen Jenenſer Vorleſungen rühmte. In ſeinen erſten Schriften vom Standpunkt der gewöhnlichen empiriſchen Naturwiſſenſchaft ausgehend und mit Kant's „metaphyſiſchen Anfangsgründen der Naturwiſſenſchaft" noch unbekannt, vielmehr noch unter Herder's Einfluß ſtehend, hatte Baader im Jahre 1786 „Vom Wärmeſtoff, ſeiner Vertheilung, Bindung und Entbindung" geſchrieben, dann in den Jahren 1788—1790 zu Freiberg in Sachſen ſich bei Werner für das Berg- und Hüttenfach ausgebildet und nachdem er mit Kant's Arbeiten, ſowie mit Jacob Böhme's und St. Martin's Schriften bekannt geworden war, im Jahre 1792 in Green's neuem Journal der Phyſik „Ideen über Feſtigkeit und Flüſſigkeit, zur Prüfung der Grundſätze Lavoiſier's" veröffentlicht, worin er die Kant'ſchen Grundſätze der dynamiſchen Erklärungsweiſe weiter zu entwickeln ſuchte. Kurze Zeit von Kant abhängig, bildete er ſich während eines mehrjährigen Aufenthaltes in England und Schottland (1791—1796) zu

Kant's Gegner fort und trat in seinen „Beiträgen zur Elementarphysiologie" (1797), die Schelling in seiner Schrift über die Weltseele einigemal lobend erwähnt, gegen Kant's metaphysische Anfangsgründe der Naturphilosophie auf.

In diese Richtung der Zeitgenossen, zu lebendiger Auffassung der Natur zurückzukehren und die Natur nicht blos empirisch zu erfassen, sondern denkend zu begreifen, stellt sich nun Schelling rasch und mit Einem Schlag hinein und warf sich als Vertreter derselben mit ebenderselben Zuversicht auf, wie er dies zwei bis drei Jahre früher in Bezug auf die Fichte'sche Wissenschaftslehre gethan hatte. Schelling (so bemerkt in diesem Betracht Herbart dreißig Jahre später ganz richtig) gehört einer wissenschaftlichen Revolution an, die ihm bei seinem Auftreten ein weites Feld eröffnete. Die erste Bedingung des Emporkommens in solchem Falle liegt darin, daß Einer von der Welle der Zeit früh ergriffen und stark umhergeschleudert werde, noch ehe er selbst bedeutende Anstrengungen macht, um sich zu erheben. Es ist überhaupt leichter und natürlicher, diejenige Richtung anzunehmen, welche der Strom der Meinungen einmal hat, und alsdann seinen Lauf zu beschleunigen und seine Wirkungen zu verstärken, als die Verkehrtheit seiner Richtung wahrzunehmen und sie umzubiegen. Dies (so schließt Herbart) war nicht Sache dieses beflügelten Geistes, der im ganzen Gebiete der Philosophie überall zugleich gegenwärtig schien. Die empfängliche Hingebungsfähigkeit an den allgemeinen Zug der Zeit und ihre grade neu aufgefundenen Bildungseinflusse besaß Schelling in hohem Grade, und es bedurfte nur noch, mit seiner durch Fichte, das neu aufgegangene philosophische Gestirn des Tages, gewonnenen Anschauungsweise das Datail der erfahrungsmäßigen Naturforschung in Verbindung zu bringen, beide mit einander in einen lebendigen Bezug zu setzen, um einen Theil der mitstrebenden Zeitgenossen eine Weile mit sich fortzureißen und sich in raschem Flug einen Ruhm zu erwerben, der vor der kritischen Besinnung später kommender Forscher bald wie-

der zerſtieben mußte. Schelling ſtürzte ſich mit der natürlichen Raſchheit ſeiner Natur in Leipzig ſogleich mitten in die Fluthen der Naturwiſſenſchaften; er beſchäftigte ſich mit Allem, was Phyſik, Chemie und Phyſiologie damals Anziehendes und Neues darboten, und mit der Fülle von Materialien einer ausgebreiteten Lectüre ausgeſtattet, zaubert er nun in jugendlicher Keckheit mit Hülfe Kant'ſcher und Fichte'ſcher Deductionen und Conſtructionen ſeine „Ideen zu einer Philoſophie der Natur" (1797) auf den Plan.

II.

Was von Anregungen durch Herder's, Göthe's, Forſter's ſinnige Naturanſchauungen in Schelling gegenwärtig war; was durch Novalis und Hölderlin von Ahnungen und Geſichtspunkten in ihm geweckt worden; was er den Einflüſſen Spinoza's, Leibnitzens, Bruno's verdankte; was vom Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre und von Kant's bahnbrechenden Grundſätzen für die Betrachtung der Natur in ihm mächtig fortwirkte; was von keimkräftigen Gedanken Kielmeyer's, Eſchenmayer's, Baader's in ihm nachgährte: — Alles dies ſchloß ſich in dieſer ſeiner erſten naturphiloſophiſchen Schrift mit der reichen Ausbeute ſeiner Leipziger Studien und ſeiner Umſchau im Felde der empiriſchen Naturforſchung zum muſiviſchen Geſammtbilde eines kritiſch-philoſophiſchen Rechenſchaftsberichtes zuſammen, in welchem ſich, wie ſchon Roſenkranz hervorhob, die größte Zufälligkeit der Gegenſtände, ihrer Folge, ihrer Behandlung und der literariſchen Quellen, aus denen geſchöpft worden, ſichtbar macht.

Alle dieſe Elemente, aus deren gewandter Vereinigung und geiſtvoller Verarbeitung im Kopfe Schelling's dieſe Schrift hervorgegangen iſt, im Einzelnen aufzuzeigen und nachzuweiſen, dieſe Forderung wird Niemand an uns ſtellen. Ihre Erfüllung würde weit das Maaß überſchreiten, das unſerer Darſtellung geſteckt iſt, und würde uns überdies nöthigen, auf den Zuſtand zurückzugehen, in welchem damals,

als Schelling ſeine „Ideen" ſchrieb, die Naturwiſſenſchaften ſich befanden, womit blos ein hiſtoriſch-antiquariſches Intereſſe befriedigt wurde. Solche Leſer, welche dieſes Intereſſe haben ſollten, dürfen hier billigerweiſe auf die Darſtellung von Schelling's Naturphiloſophie im §. 31. der „Entwickelung der deutſchen Speculation ſeit Kant" (1853) von Erdmann verwieſen werden, worin jenem Bedürfniß wenigſtens überſichtlich Genüge geſchehen iſt. Indem ſich Schelling im erfahrungsmäßigen Detail der Naturwiſſenſchaften, auf dem damaligen Stande ihrer Ausbildung, binnen Jahresfriſt raſch orientirte, iſt er von dieſem Detail ſachlich auch da abhängig, wo er kritiſch ſich auf daſſelbe einläßt. Dadurch aber, daß er auf den Gebieten der Phyſik, der Chemie und der Phyſiologie gleichzeitig ſeine Umſchau hielt, mußte ihm Vieles mit Einem Male dicht zuſammenrücken, was den Erfahrungsforſchern vereinzelt und unabhängig von einander daſtand.

Ein geiſtreicher Kopf, wie er war, der im Umgang mit dem Mathematiker und Phyſiker Hindenburg in Leipzig ſich deſſen combinatoriſches Talent angeeignet hatte, mußten ſich ihm Bezüge, Verknüpfungen, Analogien aufdringen, die an und für ſich oftmals kaum mehr als den bloßen Werth glänzender Einfälle hatten, nichtsdeſtoweniger aber dem empiriſchen Forſcher als Fingerzeige für weiteres Forſchen dienen konnten. Denn (ſagt Schelling ſelbſt bei einer ſolchen Gelegenheit) unſer Geiſt ſtrebt nach Einheit im Syſtem ſeiner Erkenntniß, er erträgt es nicht, daß man ihm für jede einzelne Erſcheinung ein beſonderes Prinzip aufdringe; alſo verdient auch jeder, ſelbſt für jetzt rohe und unbearbeitete Gedanke, ſobald er auf Vereinfachung der Prinzipien geht, Aufmerkſamkeit, und wenn er zu ſonſt nichts dient, ſo dient er wenigſtens zum Antriebe, ſelbſt zu forſchen und dem verborgenen Gange der Natur nachzuſpüren. —

Dieſer Herder'ſchen Aufſtachelungsmanier, wie ſie Roſenkranz treffend bezeichnet, hat Schelling ohne Zweifel einen guten Theil der Wirkung zu danken, die er mit ſeinen naturphiloſophiſchen Schriften hervorbrachte. Er weckte

durch ſeine Begeiſterung die Forſchungsluſt der Erfahrungsmänner, und am Feuer ſeiner Begeiſterung entzündeten ſich wieder jugendlich ſtrebſame Köpfe, die über der Erfahrungsforſchung das Denken nicht Preis geben mochten. Zeigt ſich nun weiterhin in Schelling's „Ideen" durchgehends das Streben, die entgegengeſetzten Theorien, die ſich damals in den meiſten Gebieten der Naturwiſſenſchaft ſtritten und von welchen jede ihre Anſicht durch Rechnung und Experiment zu vertheidigen bemüht war, zu vereinigen und ihre Einſeitigkeit zu vermitteln; ſo mußte ſich hierdurch auch den Empirikern das Bedürfniß aufdrängen, nach einer Einheit des Entgegengeſetzten wenigſtens zu ſuchen und die Gegenſätze als nothwendig für die Harmonie des Ganzen anzuerkennen. Und wenn endlich Schelling die Lücken der Erfahrungsforſchung durch aufgeſtellte Vermuthungen, Erweiterungs- und Verbeſſerungsverſuche auszufüllen ſuchte; ſo fehlte es an ſolchen Einfällen auch den Empirikern keineswegs, und in allen Gebieten des Forſchens ſind ja Hypotheſen denkender Köpfe, auch wenn ihnen die Bewährung durch die Erfahrung nicht zu Gute kommt, häufig genug die Fingerzeige geweſen, woran Andere zu neuer gründlicher Forſchung ſich orientirten.

Schelling ſchickte ſeinen „Ideen" eine Einleitung voraus, worin er ſich über die Idee einer Philoſophie der Natur und die philoſophiſchen Prinzipien ſeiner Schrift ſowohl poſitiv und grundlegend, als auch kritiſch und polemiſch ausſpricht. Mit der Bearbeitung einer Philoſophie der Natur einerſeits und einer Philoſophie des Menſchen andererſeits hofft er daher die geſammte angewandte Philoſophie zu umfaſſen. Der Anfang einer Ausführung dieſes Planes, worin Schelling die bereits von Kant feſtgeſtellte Aufgabe erfaßt, ſoll die vorliegende Schrift ſein. Es blieb bei dem Plane; denn ſchon der angekündigte zweite Theil der „Ideen", welcher die Phyſiologie als Wiſſenſchaft der organiſchen Natur enthalten ſollte, erſchien nicht, und ſtatt deſſen kam das Buch „Von der Weltſeele" heraus, worin nicht eine Philoſophie der organiſchen Natur, ſondern nur ein

Prinzip zur Erklärung des allgemeinen Organismus gegeben wurde.

Welche Probleme hat nun eine Philoſophie der Natur aufzulöſen? Wer in der Erforſchung der Natur und im bloßen Genuß ihres Reichthums begriffen iſt, der fragt nicht, ob eine Natur und eine Erfahrung möglich ſei; genug, ſie iſt für ihn da. Wie eine Natur und mit ihr eine Erfahrung möglich ſei, dieſe Frage verdanken wir der Philoſophie, oder vielmehr *mit* dieſer Frage entſtand Philoſophie; vorher hatten die Menſchen im philoſophiſchen Naturſtande gelebt. Sobald der Menſch ſich mit der äußeren Welt in Widerſpruch ſetzt, iſt der erſte Schritt zur Philoſophie geſchehen; denn erſt mit dieſer Trennung beginnt die Speculation, und von nun an trennt er den Gegenſtand von der Anſchauung, den Begriff vom Bilde und — indem er ſein eigener Gegenſtand wird — ſich ſelbſt von ſich ſelbſt. Aber dieſe Trennung iſt nicht Zweck, nur Mittel, denn das Weſen des Menſchen iſt Handeln. Der Menſch iſt nicht geboren, um im Kampf gegen das Hirngeſpinnſt einer eingebildeten Welt ſeine Geiſteskraft zu verſchwenden, ſondern einer Welt gegenüber, die auf ihn Einfluß hat, ihre Macht ihn empfinden läßt und auf die er zurückwirken kann, alle ſeine Kräfte zu üben, denn in deren Gleichgewicht allein iſt Geſundheit, und die bloße Speculation iſt eine Geiſteskrankheit des Menſchen und noch dazu, wo ſie ſich in Herrſchaft über den ganzen Menſchen ſetzt, eine ſolche, die ſein geiſtiges Leben in der Wurzel tödtet. Die wahre Philoſophie betrachtet die Speculation blos als Mittel und eignet ihr einen nur negativen Werth zu.

Indem ich den Gegenſtand vorſtelle, iſt Gegenſtand und Vorſtellung eins und daſſelbe, und nur in dieſer Unfähigkeit, den Gegenſtand während der Vorſtellung ſelbſt von der Vorſtellung zu unterſcheiden, liegt für den gemeinen Verſtand die Ueberzeugung von der Wirklichkeit äußerer Dinge, die doch nur durch Vorſtellungen ihm kund werden. Dieſe Identität des Gegenſtandes und der Vorſtellung hebt nun der Philoſoph auf, indem er fragt: wie entſtehen Vorſtellun-

gen äußerer Dinge in uns? Durch dieſe Frage verſetzen wir die Dinge außer uns, ſetzen ſie als unabhängig von unſern Vorſtellungen voraus. Gleichwohl ſoll zwiſchen ihnen und unſern Vorſtellungen Zuſammenhang ſein; nun kennen wir aber keinen wirklichen Zuſammenhang verſchiedener Dinge, als den von Urſache und Wirkung; alſo iſt auch der erſte Verſuch der: Gegenſtand und Vorſtellung in's Verhältniß von Urſache und Wirkung zu ſetzen. Nun haben wir Dinge als unabhängig von uns geſetzt, uns ſelbſt dagegen fühlen wir gleichwohl als abhängig von den Gegenſtänden. Sind die Dinge Urſache der Vorſtellungen, ſo gehen ſie den Vorſtellungen voran, und doch kennen wir die Dinge nur durch und in unſern Vorſtellungen, und indem wir fragen, wie es komme, daß wir vorſtellen, erheben wir uns ſelbſt über die Vorſtellung und werden ein Weſen, das unabhängig von äußern Dingen ein Sein in ſich ſelbſt hat, das keine äußere Macht erreichen kann. Wie Dinge auf mich, ein freies Weſen, wirken könne, iſt gar nicht zu begreifen; wir begreifen nur, wie Dinge auf Dinge wirken; von mir können nur Wirkungen ausgehen, in mir kann kein Leiden ſein, welches nur da iſt, wo Wirkung und Gegenwirkung iſt. Der erſte Gedanke, von dem Leibnitz ausging, war der, daß die Vorſtellungen von äußeren Dingen in der Seele kraft ihrer eigenen Geſetze wie in einer beſondern Welt entſtünden. Die zu löſende Frage iſt nicht, ob und wie der urſächliche Zuſammenhang von Erſcheinungen und die Reihe von Urſachen und Wirkungen, die wir Naturlauf nennen, außer uns, ſondern wie ſie für uns wirklich geworden, d. h. wie ſie den Weg zu unſerm Geiſte gefunden und in unſerer Vorſtellung die Nothwendigkeit erlangt haben, mit der wir ſie zu denken genöthigt ſind. Denn als unläugbare Thatſache wird vorausgeſetzt, daß die Vorſtellung einer Aufeinanderfolge von Urſache und Wirkungen außer uns unſerm Geiſte ſo nothwendig iſt, als ob ſie zu ſeinem Sein und Weſen ſelbſt gehörte. Dieſe Nothwendigkeit zu erklären, iſt ein Hauptproblem aller Philoſophie.

Wenn nun weder die Erſcheinungen von ihrer Aufeinanderfolge, noch umgekehrt die Aufeinanderfolge von ihren

Erſcheinungen getrennt werden kann, doch aber die Aufeinanderfolge, die wir uns vorſtellen, nicht blos eine ideale Aufeinanderfolge unſrer Vorſtellungen, ſondern eine wirkliche Aufeinanderfolge der Dinge ſein ſoll; ſo ſind nur zwei Fälle möglich: entweder Reihenfolge und Erſcheinungen entſtehen beide zugleich und ungetrennt außer uns; oder Reihefolge und Erſcheinungen entſtehen beide zuglich und ungetrennt in uns. Erſteres behauptet der gemeine Menſchenverſtand und ſeine Philoſophen; aber dieſe Annahme widerſpricht ſich ſelbſt, denn unabhängig von den Vorſtellungen eines endlichen Geiſtes kann gar nichts gedacht werden. Iſt alſo Aufeinanderfolge etwas, was nur in unſern Vorſtellungen möglich iſt, ſo bleibt man entweder dabei, die Dinge exiſtiren außer uns, unabhängig von unſern Vorſtellungen, und daß in den Dingen ſelbſt eine Aufeinanderfolge ſtattfinde, iſt eine bloße Täuſchung; oder man entſchließt ſich zu der Behauptung, daß auch die Erſcheinungen ſelbſt zugleich mit der Aufeinanderfolge nur in unſern Vorſtellungen werden und entſtehen. Die erſte Behauptung iſt widerſinnig; Dinge können nicht von außen auf uns einwirken. Die Nothwendigkeit einer Succeſſion unſerer Vorſtellungen kann nur aus der Natur unſers und inſofern des endlichen Geiſtes überhaupt abgeleitet werden, und zugleich mit dieſer Aufeinanderfolge werden und entſtehen in ihm die Dinge ſelbſt. Die Syſteme von Spinoza und Leibnitz ſind der Verſuch, dieſe Ableitung darzuſtellen. Aber Unendliches und Endliches ſind nicht außer uns, ſondern in uns urſprünglich zugleich und ungetrennt da; in uns iſt jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des abſolut Thätigen und Leidenden, die Spinoza in eine unendliche Subſtanz außer uns verſetzte, urſprünglich ohne unſer Zuthun da. Daran hielt Leibnitz feſt; auf einen Geiſt laſſen ſich Begriffe von Urſache und Wirkung gar nicht anwenden; er iſt abſoluter Selbſtgrund ſeines Seins und Wiſſens und dadurch ein Weſen, zu deſſen Natur auch dieſes beſtimmte Syſtem von Vorſtellungen äußerer Dinge gehört. Von nun an iſt aller Dogmatismus von Grund aus umgekehrt; Philoſophie iſt nichts anders, als eine Natur-

lehre unſers Geiſtes; ſie läßt die ganze nothwendige Reihe unſerer Vorſtellungen vor unſern Augen gleichſam entſtehen und ablaufen. Von nun an iſt zwiſchen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr; das Syſtem der Natur iſt zugleich das Syſtem unſers Geiſtes, und jetzt erſt, nachdem dieſe große Syntheſe zwiſchen beiden vollendet iſt, kehrt unſer Wiſſen zur Analyſe, zum Forſchen und Unterſuchen zurück. Aber noch iſt dieſes Syſtem und viele verzagte Geiſter verzweifeln zum Voraus daran.

Faſſen wir die Natur in ein Ganzes zuſammen, ſo ſtehen einander gegenüber Mechanismus, d. h. eine abwärtslaufende Reihe von Urſachen und Wirkungen, und Zweckmäßigkeit, d. h. Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Urſachen und Wirkungen. Indem wir auch dieſe beiden Extreme noch vereinigen, entſteht in uns die Idee von einer Zweckmäßigkeit des Ganzen; die Natur wird eine Kreislinie, die in ſich ſelbſt zurückläuft, ein in ſich ſelbſt beſchloſſenes Syſtem iſt. Die Reihe von Urſachen und Wirkungen hört völlig auf, und es entſteht eine wechſelſeitige Verknüpfung von Mittel und Zweck; das Einzelne konnte weder ohne das Ganze, noch das Ganze ohne das Einzelne wirklich werden. Was iſt denn nun jenes geheime Band, das unſern Geiſt mit der Natur verknüpft? Jenes verborgene Organ, durch welches die Natur zu unſerm Geiſte oder unſer Geiſt zur Natur ſpricht? Wir verlangen zu wiſſen, wie auch nur die Idee einer Natur in uns gekommen ſei; wir wollen, nicht daß die Natur mit den Geſetzen unſeres Geiſtes etwa zufällig durch Vermittelung eines Dritten zuſammentreffe, ſondern daß ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſeres Geiſtes nicht nur ausdrücke, ſondern ſelbſt verwirkliche, und daß ſie nur inſofern Natur ſei und Natur heiße, als ſie dies thut. Die Natur ſoll der ſichtbare Geiſt, der Geiſt die unſichtbare Natur ſein. Hier, in der abſoluten Identität des Geiſtes in uns und der Natur außer uns, muß ſich das Problem auflöſen, wie eine Natur außer uns möglich ſei. Das letzte Ziel unſerer weitern Nachforſchung iſt daher dieſe Idee der Natur; gelingt

es uns, dieſe zu erreichen, ſo können wir auch gewiß ſein, jenem Problem Genüge gethan zu haben. —

Dieß iſt im Weſentlichen (nämlich mit Ausſchluß der von Schelling vielfach eingeflochtenen lebhaften Polemik gegen abweichende Standpunkte) der Inhalt und Gedankengang der Einleitung zu den „Ideen". Der Standpunkt alſo, von welchem die Natur begriffen werden ſoll, iſt ganz der idealiſtiſche der Wiſſenſchaftslehre; von hier aus ſoll die Identität der Natur und des Geiſtes erkannt werden. Wäre nur nicht dieſe Identität eine wächſerne Naſe, die ſich beliebig biegen, ein lederner Handſchuh, der ſich mit leichter Mühe umkehren läßt! Auch der realiſtiſche Standpunkt mag die Identität von Natur und Geiſt anerkennen, aber er deutet ſie im ganz entgegengeſetzten Sinne. Freilich drückt Natur ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſers Geiſtes nicht nur aus, ſondern verwirklicht ſie auch. Denn der Geiſt iſt, als Geiſt, eben nichts anders, als die höchſte Offenbarungsweiſe des Naturlebens, die letzte Spitze und der Gipfel in der Entwickelung der Natur, und ſie iſt der Weg zur Verwirklichung des Geiſtes; ſie enthält auch die Geſetze für das, was in der Wirkſamkeit und in den Lebensäußerungen des Geiſtes in uns zum Bewußtſein kommt; die Geſetze des Geiſtes ſind Naturgeſetze, die Offenbarungen des Geiſtes ſind Naturvorgänge. Schelling verlangt zu wiſſen, wie auch nur die Idee der Natur in uns gekommen ſei.

Dies fällt aber nicht mit der Frage zuſammen, wie eine Natur außer uns möglich ſei. Die Idee der Natur iſt unſere Vorſtellung von derſelben, in der Einheit des Begriffs gedacht; dieſe Idee der Natur iſt aber nicht die Natur ſelbſt, der Begriff nicht die Sache ſelbſt. Und das zu löſende Problem iſt nicht, wie eine Natur außer uns möglich ſei, ſondern wie ein Inne- und Bewußtwerden einer Natur außer uns möglich ſei, wie Vorſtellungen äußerer Dinge in uns entſtehen. Die Beantwortung dieſer Frage iſt nicht der reinen, von wirklicher Erfahrung abſehenden Philoſophie möglich, ſondern fällt recht eigentlich in denjenigen Theil der

Naturphiloſophie, welche Schelling Philoſophie des Menſchen nennt, d. h. die Bedingungen zur Löſung dieſes Problems liegen in der Phyſiologie der Sinnesthätigkeit. Daß wir die Dinge außer uns ſetzen, iſt ſelbſt ein nothwendiger phyſiologiſcher Hergang, auf einem Naturvorgange unſerer Nerventhätigkeit begründet. Ein Theil der Philoſophie des Menſchen, der Phyſiologie und Pſychologie, iſt auch die Unterſuchung vom Urſprunge der Cauſalvorſtellung, welcher in der Verbindung der Sinnesthätigkeit mit dem Streben und Begehren wurzelt. Daß wir aber durch Erhebung über unſre Vorſtellung, d. h. doch nichts anders, als indem wir uns als vorſtellend bewußt werden, ein Weſen würden, das unabhängig von äußern Dingen ein Sein in ſich ſelber hätte, welches für keine äußere Macht erreichbar wäre; dies iſt eine der Selbſttäuſchungen, in welchen der Idealismus aus mangelhafter Beobachtung der Erſcheinungen des innern Sinnes ſich gefällt. Der vom Dache auf den Vorübergehenden fallende Stein, der allem Vorſtellen mit Einem Schlag ein Ende macht, beweiſt für jeden Zuſchauer, wenn auch nicht für den Getroffenen ſelbſt, wie abhängig auch unſer Vorſtellen, unſer Bewußtſein, unſer Sein in uns ſelber von äußern Dingen iſt. Und iſt nicht ſchon der unwiderſtehliche Schlaf eine Macht, die jenes vermeintlich von keiner äußern Macht erreichbare Sein in uns, tagtäglich unabweisbar erreicht?

Der überſchwengliche Idealiſt findet es unbegreiflich, wie Dinge auf mich, ein freies Weſen, einwirken können, da doch nur Dinge auf Dinge wirken könnten. Unbegreiflich bleibt dies nur ſolange, als wir in der Abſtraction des Ich, d. h. im Vorſtellen unſerer vorſtellenden Thätigkeit, unſer lebendig wirkſames Weſen finden wollen, anſtatt unſern Leib, unſere Natur mit zu unſerm Selbſt zu rechnen. Als ob wir als ſinnlich-lebendige Weſen mitſammt der Spitze unſers Bewußtſeins, die wir unſer Ich heißen, nicht ſelbſt in Reihe der erſcheinenden Weſen gehörten, die wechſelſeitig auf einander wirken! Freilich ſagt Schelling: inſofern ich frei bin, kann mich keine äußere Macht erreichen; und

allerdings sind wir eben nicht frei, sofern Dinge auf uns einwirken. Aber Wirkung ist überall mit Gegenwirkung verbunden, und die Naturlehre des Menschengeistes, die ja Schelling im Auge hat, zeigt eben klar, daß nur aus der Wechselwirkung zwischen der Außenwelt- einerseits und unserer Sinnes- und Hirnthätigkeit andrerseits Vorstellungen so gut wie Strebungen und Wollen entstehen. Gründliche Erforschung und Beobachtung der Natur des Menschen und der Naturbedingungen des Geistes vernichten jene idealistischen Täuschungen, in welche sich die speculative Einbildungskraft verfängt. Es war darum der richtige Instinct seines idealistischen Standpunktes, der den Naturphilosophen abhielt, eine Philosophie des Menschen als eigentliche Naturlehre des Geistes auszuführen. Denn hier hätten sich die Widersprüche und Trugschlüsse, in die sich der transscendentale Idealist mit der Erfahrung verwickelt, unabweisbar aufdringen müssen; eine durchgeführte Physiologie des Menschen, wenn auch nur mit den damaligen wissenschaftlichen Mitteln angelegt, hätte den Idealismus der Wissenschaftslehre in seiner Blöße dargestellt, hätte ihn in sich selbst vernichtet. —

Schelling theilt nun seine Schrift in zwei Bücher, von welchen das erste empirisch, das zweite philosophisch sei; seine Schrift beginne nicht von oben, mit Aufstellung der Prinzipien, sondern von unten, mit Erfahrungen und Prüfung der bisherigen Systeme. In der Hauptsache ist aber diese Unterscheidung ganz willkürlich, da sich in dem einen, wie im andern Buche geradeso viel Empirisches, als Philosophisches findet. Nur insofern hat diese Unterscheidung einen Grund, als die philosophische Behandlung der einzelnen Hauptmaterien der Physik, nämlich der Lehren vom Verbrennen der Körper, vom Licht, von der Luft, von der Elektricität, vom Magnetismus in den Kapiteln des ersten Buches der Reihe nach folgt, während die synthetische Construction und analytische Deduction des Begriffs der Materie, mit dem Versuch einer Philosophie der Chemie, in das zweite Buch verlegt ist.

Schelling ſchließt ſich in der Reihe von Abhandlungen des erſten Buches zunächſt in Bezug auf das Verbrennen an Lavoiſier's Lehre an, wonach das Verbrennen eine raſche Verbindung des Phlogiſtons mit dem Oxygen iſt; zugleich deutet er jedoch den Begriff des Phlogiſtons dahin um, daß er die Grenze der Erregbarkeit durch Oxygen bezeichnet und daß beide in ähnlicher Weiſe zuſammengehören möchten, wie Licht und Wärme. In der Lehre vom Licht ſucht Schelling die Anſichten Newton's und Euler's, die Emanationstheorie und die Undulationstheorie, mit einander zu vereinigen. Die Luft will er nicht als die Summe von Azot und Sauerſtoff, ſondern als ein Product beider und das Licht als die Bedingung ihrer Verbindung gefaßt wiſſen. In Betreff der Elektricität hält es Schelling nicht für unmöglich, daß es nicht zwei Elektricitäten, ſondern nur eine ſolche gäbe, die aber nur im Streite wirklich iſt und, durch unſere Mittel entzweit, nun ſich ſucht. Magnetismus, vermuthet er, möchte wohl, wenn auch nicht ein und dieſelbe, doch eine gleichartige Urſache mit der Elektricität haben und die Urſache der magnetiſchen Erſcheinungen nicht blos als eine innere Kraft des Eiſens anzuſehen, ſondern über die ganze Erde verbreitet ſein. Wegen des auf der Hand liegenden Zuſammenſeins von Licht und Wärme bezeichnet er die Wärme als eine Modification des Lichts und ſtellt beide als poſitive, belebende Prinzipien den todten Stoffen entgegen. Von einer Lichtmaterie könne man nur inſofern ſprechen, als es eine Materie gebe, die Licht wird, nämlich die Lebensluft, während die Wärme nicht ein beſonderer Grundſtoff, ſondern nur ein Grad von Expanſion ſei, Phänomen des Uebergangs aus einem Zuſtand in den andern.

Mit der Erörterung der beſondern Gegenſtände der Phyſik ſind nun im erſten Buche der „Ideen" überall allgemeine Betrachtungen verflochten, welche auf eine Geſammtanſchauung der Natur zielen. Das Geheimniß der Natur (ſagt Schelling) beſteht darin, daß ſie entgegengeſetzte Kräfte im Gleichgewicht oder in fortdauerndem, nie entſchiedenem Streit erhält. Eine geheime Verwandtſchaft verbindet Stoffe mit

Stoffen oder zieht sie wechselseitig an, sobald eine höhere Kraft ihre bisherige Verbindung getrennt hat. Diese Verwandtschaften aber scheinen einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt zu haben. Um die größte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen im Kleinen wie im Großen möglich zu machen, stellte die Natur überall Heterogenes Heterogenem entgegen. Aber damit in jener Mannichfaltigkeit Einheit, in jenem Streit Harmonie herrsche, wollte sie, daß sich Heterogenes mit Heterogenem zu verbinden strebe und erst in seiner Verbindung ein Ganzes werde. Aber wo ist das Mittelglied, das allein alle diese Verwandtschaften der Körper unter sich bindet? Es muß überall gegenwärtig und als allgemeines Prinzip der partiellen Anziehungen über die ganze Natur verbreitet sein. Wo anders sollten wir dasselbe suchen, als in der Luft, in der wir selbst leben, die Alles umgiebt, Alles durchdringt, Allem gegenwärtig ist? Da dieses merkwürdige Fluidum das Heterogenste in sich vereinigt, so ist es der mannichfaltigsten Erscheinungen fähig. An die Gegenwart desselben hat die Natur nicht nur das Gelingen vieler chemischer Prozesse, sondern selbst die Fortdauer des vegetabilischen und des animalischen Lebens geknüpft.

Unser Blick erweitert sich jetzt: von den einzelnen Gesetzen, nach denen untergeordnete Kräfte in kleinern Kreisen den ewigen Wechsel der Natur unterhalten, erheben wir uns zu den Gesetzen, welche das Universum regieren, Welten gegen Welten treiben und immerfort verhindern, daß nicht Köper auf Körper, System auf System stürze. Längst schon (so macht Schelling den Uebergang zum zweiten Buch) hat man allgemeine Anziehung und Gleichgewicht als das Gesetz des Universums betrachtet; wir haben jetzt auszumachen, wie die Gesetze der partiellen mit den Gesetzen der allgemeinen Anziehung und Zurückstoßung zusammenhängen mögen, ob nicht beide vielleicht Ein gemeinschaftliches Prinzip vereinigt. Sind beide, was wir vorläufig voraussetzen, allgemeine Naturgesetze, so müssen sie die Bedingungen der Möglichkeit einer Natur überhaupt sein; sie müssen also vorerst alle Bedingungen der Möglichkeit der Materie überhaupt be

trachtet werden, und es muß keine Materie urſprünglich von uns gedacht werden können, ohne daß zwiſchen ihr und einer andern Anziehung und Zurückſtoßung ſtattfindet.

Nachdem nun Schelling über Attraction und Repulſion überhaupt, als Prinzipien eines Syſtems der Natur, im erſten Kapitel des zweiten Buchs gehandelt hat, geht er daran, den Grund und unſer Recht auf den uneingeſchränkten Gebrauch derſelben tiefer aufzuſuchen. Er kommt zuerſt, im zweiten Kapitel, auf den Scheingebrauch jener Prinzipien zu reden, wie uns derſelbe in der empiriſchen Phyſik begegne. Materie und Körper ſind ſelbſt nichts als Producte entgegengeſetzter Kräfte oder vielmehr ſelbſt nichts anders, als dieſe Kräfte. Wie kommen wir doch zum Gebrauche des Begriffs von Kraft, der in keiner Anſchauung darſtellbar iſt und dadurch ſchon verräth, daß er etwas ausdrückt, deſſen Urſprung jenſeit alles Bewußtſeins liegt, alles Bewußtſein, Erkennen und alſo auch alles Erklären nach Geſetzen von Urſache und Wirkung erſt möglich macht? Wo wir Kraft denken, da müſſen wir uns auch eine ihr entgegengeſetzte Kraft denken, und mögen ſie nun ruhend oder in fortdauerndem Streit gedacht werden, ſo muß ein Drittes da ſein, welches höher iſt, als ſelbſt Kraft, und dieſes kann nur Geiſt ſein, da nur der Geiſt Kräfte und Gleichgewicht oder Streit von Kräften ſich vorzuſtellen vermag, und ſo ſtehen ſich Geiſt und Materie unvermittelt einander gegenüber. Einen Scheingebrauch mit jenen Prinzipien der Anziehungs- und Zurückſtoßungskraft macht die mechaniſch-atomiſtiſche Phyſik, welche gerade damals, als Kant mit ſeiner dynamiſchen Erklärungsweiſe hervorgetreten war, an dem Genfer Le Sage einen ſcharfſinnigen und conſequenten Vertreter erhalten hatte. Die vom dynamiſchen Standpunkte Kant's ausgeführte Bekämpfung der mechaniſchen Phyſik dieſes Mannes bildet den Inhalt des dritten Kapitels. Dieſes ganze Syſtem (ſo ſchließt Schelling ſeine kritiſchen Bemerkungen) geht von ſpeculativen Begriffen aus, die ſich in keiner Anſchauung darſtellen laſſen. Beruft man ſich auf letzte Kräfte, ſo geſteht man damit unverhohlen, man befinde ſich an der Grenze

möglicher Erklärung. Spricht man aber von urſprünglichen, undurchdringlichen und untheilbaren Körperchen, ſo bin ich darüber noch Rechenſchaft zu fordern befugt. In der Natur giebt es weder etwas abſolut Undurchdringliches, noch etwas abſolut Dichtes oder etwas abſolut Hartes. Alle Vorſtellungen von Undurchdringlichkeit, Dichtheit u. ſ. w. ſind immer nur Vorſtellungen von Graden, und ſo wie kein möglicher Grad der letzte für mich ſein kann, ebenſowenig iſt irgend ein Grad für mich der erſte, über den kein anderer, höherer gedenkbar wäre. Zur Vorſtellung einer abſoluten Undurchdringlichkeit gelangt man daher nicht anders als dadurch, daß man der Einbildungskraft abſolute Schranken ſetzt. Weil es nun, wenn einmal die Einbildungskraft ertödtet iſt, ſo leicht wird, ſich etwas abſolut Undurchdringliches u. ſ. w. vorzuſtellen, ſo glaubt man damit auch der Wirklichkeit dieſer Vorſtellung ſich verſichert zu haben, die doch in's Unendliche fort in keiner Erfahrung realiſirt werden kann. Die mechaniſche Phyſik kann nicht von der Stelle kommen, ohne Körper, Bewegung, Stoß, d. h. gerade die Hauptſache vorauszuſetzen; ſie erkennt damit an, daß die Frage über die Möglichkeit der Materie und der Bewegung überhaupt eine Frage iſt, welche einer phyſikaliſchen Beantwortung unfähig iſt.

Damit hat ſich Schelling den Weg zum Standpunkt der dynamiſchen Theorie Kant's gebahnt, welcher das vierte und fünfte Kapitel des zweiten Buches der „Ideen" gewidmet ſind. Zur Kant'ſchen Analyſe des Begriffs der Materie fügt Schelling eine ſynthetiſche Conſtruction derſelben, indem er den erſten Urſprung dieſes Begriffes aus der Natur der Anſchauung des menſchlichen Geiſtes ableitet.

Es wird von den Naturlehrern vorausgeſetzt, daß anziehende und abſtoßende Kräfte zum Weſen der Materie gehören. Aber Kräfte ſind doch nichts, das in der Anſchauung darſtellbar iſt. Wenn ſie nun nicht ſelbſt Gegenſtände möglicher Anſchauung ſind, ſo müſſen ſie doch Bedingungen der Möglichkeit aller gegenſtändlichen Erkenntniß ſein, und ihr Urſprung wird unter den Bedingungen der menſchlichen Er-

kenntniß überhaupt zu ſuchen ſein. Laſſe man auf ſynthetiſchem Wege den Begriff der Materie vor ſeinen eigenen Augen entſtehen, ſo findet man in ſeinem Urſprunge ſelbſt den Grund ſeiner Nothwendigkeit.

Allem Denken und Vorſtellen in uns geht nothwendig eine urſprüngliche Thätigkeit voran, welche eben darum, weil ſie allem Denken vorangeht, inſofern ſchlechthin unbeſtimmt und unbeſchränkt iſt. Erſt nachdem ein Entgegengeſetztes da iſt, wird ſie beſchränkte Thätigkeit. Wäre dieſe Thätigkeit unſers Geiſtes urſprünglich beſchränkt, ſo könnte der Geiſt ſich niemals beſchränkt fühlen; er fühlt ſeine Beſchränktheit nur, inſofern er zugleich ſeine urſprüngliche Unbeſchränktheit fühlt. Auf dieſe urſprüngliche Thätigkeit wirkt nun, ſo ſcheint es uns, eine ihr entgegengeſetzte, bisjetzt gleichfalls völlig unbeſtimmte Thätigkeit, und ſo haben wir zwei einander widerſprechende Thätigkeiten als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit einer Anſchauung. Woher jene entgegengeſetzte Thätigkeit? Dieſe Frage iſt ein Problem, das wir in's Unendliche fort aufzulöſen ſtreben müſſen, aber niemals wirklich auflöſen werden. Darin liegt das Geheimniß unſerer geiſtigen Thätigkeit, daß wir genöthigt ſind, uns in's Unendliche fort einem Punkt anzunähern, der in's Unendliche fort jeder Beſtimmung entflieht, ſich immer weiter entfernt, je näher wir ihm zu kommen verſuchen. Hätten wir ihn je erreicht, ſo verlöre ſich das letzte Bewußtſein unſerer Exiſtenz in ſeiner eigenen Unendlichkeit. Unſer ganzes Wiſſen und mit ihm die Natur in ihrer ganzen Mannichfaltigkeit entſteht aus unendlichen Annäherungen zu jenem Punkte, und nur in unſerm ewigen Beſtreben, es zu beſtimmen, findet die Welt ihre Fortdauer. —

Suchen wir uns, ehe wir Schelling ſeine Deduction vollenden laſſen, einen Augenblick in dieſer ſchwindelnden Höhe zu halten, auf welcher nicht blos das Bewußtſein unſerer Exiſtenz, ſondern auch die Fortdauer der Welt ernſtlich bedroht ſein ſoll, ſobald uns der Faden fortgehender Annäherung an jenes unbekannte X entſchwindet. Beim Lichte des Verſtandes und der Selbſtbeobachtung betrachtet, iſt die-

ſes geheimnißvolle X nichts anders, als das Kant'ſche Unbedingte! Und was iſt unſer unendliches Streben? Nichts anders, als der Fortgang rückwärts von Bedingung zu Bedingung in's Unbeſtimmbare weiter, und andererſeits der Fortgang vorwärts, in die Zukunft hinaus in's Unendliche hin, von Bedingungen zu Folgen! Und die Thätigkeit unſers Geiſtes, welche in's Unendliche von Bedingtem zu Bedingungen und von Bedingungen zu Folgen rück- und fortſchreitend vergebens ein Unbedingtes zu erreichen ſucht, iſt keine andere, als die Handlung der Einbildungskraft, welche Schelling hier wiederum, wie früher, nach dem Vorgange Fichte's, als „ſchöpferiſches Vermögen in uns" nimmt und zur urſprünglichen Thätigkeit unſers Geiſtes macht, was ſie ſo wenig iſt, daß ſie vielmehr erſt zwiſchen Sinnesanſchauung und Denken als Hülfsthätigkeit in die Mitte tritt. Als Trägerin des Fort- und Rückgangs in's Unendliche, d. h. in unbeſtimmbare Weite, iſt ſie ſelbſt niemals unbeſchränkt und unbedingt, ſondern in jedem Punkt ihres Ausgangs und ihres Fortgangs ſtets beſtimmt und beſchränkt durch den gegebenen und erinnerbaren Vorſtellungsinhalt. Sie geht überdies dem Vorſtellen, wiefern dieſes in der Sinnesempfindung wurzelt, nicht voraus, ſondern geht erſt aus der nachgährenden Vorſtellung hervor. Was allem Vorſtellen, Einbilden und Denken vorangeht, iſt lediglich die Empfindung; dieſe aber iſt darum, weil ſie anfänglich unbeſtimmt iſt, doch keineswegs unbeſchränkt oder unbedingt, ſondern immer und überall ihrem Inhalte nach eine beſtimmte, einzelne, bedingte und begrenzte, nur dem deutlichen Vorſtellen und begleitenden oder hinterher folgenden Bewußtſein gegenüber ihrer Form nach unbeſtimmt, aber auch in dieſer Geſtalt die Möglichkeit an ſich tragend, beſtimmt und bewußt zu werden. Indem Schelling dieſes Verhältniß überſieht, ſchleicht ſich in ſeine Analyſe der urſprünglichen Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes eine Täuſchung ein, welche die Quelle falſcher Folgerungen iſt, die daraus gezogen werden und die ſogleich im weitern Fortgange ſeiner Deduction hervortreten.

Im Gemüthe (ſagt er) ſind alſo Thätigkeit und Leiden vereinigt, eine urſprünglich freie und inſofern unbeſchränkte Thätigkeit nach außen und eine andere dem Gemüth abgedrungene Thätigkeit auf ſich ſelbſt, welche letztere man als die Schranke der erſtern betrachten kann. Jene iſt völlig unbeſtimmt und geht inſofern in's Unendliche; dieſe giebt jener Ziel, Grenze und Beſtimmtheit und geht inſofern nothwendig auf ein Endliches. Soll das Gemüth ſich als beſchränkt fühlen, ſo muß es dieſe beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten, die unbeſchränkte und die beſchränkende, frei zuſammenfaſſen. Dieſe Handlung nun, in welcher der Geiſt aus Thätigkeit und Leiden, aus unbeſchränkter und beſchränkender Thätigkeit in ſich ſelbſt ein gemeinſames Product ſchafft, heißt Anſchauung. Das Product dieſer Handlung ſelbſt iſt darum nothwendig ein endliches, welches aus entgegengeſetzten, wechſelſeitig ſich beſchränkenden Thätigkeiten hervorgeht. Von ſelbſt iſt nun klar, daß auch das Product der Anſchauung jene entgegengeſetzten Thätigkeiten in ſich vereinigen muß.

Damit meint nun Schelling den Begriff der Materie abgeleitet zu haben; man könnte ihm aber höchſtens zugeſtehen, daß er den Begriff des Gegenſtandes der Anſchauung deducirt habe, womit jedoch über deſſen Beſtimmtheit als Gegenſtand, im Unterſchiede vom anſchauenden Subject, noch gar Nichts ausgemacht iſt, da die Tragweite des Schluſſes nicht einmal ſoweit reicht, um die beiden in der Anſchauung vereinigten Grundthätigkeiten ſofort auch dem Gegenſtande als ſeine weſentlichen Grundbeſtimmungen zu vindiciren. Indem Schelling dies gleichwohl thut, ſetzt er eben nur voraus, was erſt zu beweiſen wäre. Die verſuchte ſynthetiſche Conſtruction, wodurch der Begriff der Materie vor unſern Augen gleichſam entſtehen ſoll, muß ſomit ſelbſt von den Schelling'ſchen Vorausſetzungen aus als eine mißlungene bezeichnet werden, wie denn auch Schelling ſelbſt in den Zuſätzen, die er zu den einzelnen Abſchnitten ſeiner „Ideen" im Jahre 1803, in der zweiten Auflage derſelben, machte, ſeine frühere, im Sinne des einſeitigen Fichte'ſchen

Idealismus gemachte Conſtruction der Materie als mangelhaft und auch darin als unvollkommen bezeichnet hat, daß ſie nicht die Schwere deducirt und auf die Conſtruction der Qualitäten der Materie verzichtet habe.

Abgeſehen aber von dieſer ſpätern Selbſtkritik Schelling's, iſt die ganze Deduction auf der falſchen Vorausſetzung vom Gegenſatze einer unbeſchränkten und einer beſchränkenden urſprünglichen Thätigkeit unſers Weſens gebaut, während die exacte pſychologiſche Forſchung darthut, daß in Wahrheit auch die thätige Seite unſers Weſens weder urſprünglich unbeſtimmt, d. h. nicht durch ein Anderes beſtimmt oder bedingt iſt, noch auch unbeſtimmt ſich äußert und in's Unendliche geht. Sie iſt vielmehr in ihrem Urſprunge, wie in jeder ihrer Aeußerungen ſtets ein beſtimmtes, bedingtes und beſchränktes Streben, welches zumal dem Innewerden oder dem leidenden Verhalten nicht vorhergeht, ſondern als nothwendige Rückwirkung auf daſſelbe — wenn auch ſo gut wie gleichzeitig — ſtets nachfolgt. Ueberdies werden auch die beiden Grundthätigkeiten unſers Weſens keineswegs, wie Schelling annimmt, frei zuſammengefaßt, ſondern mit der Nothwendigkeit unſerer Natur ſchon in den urſprünglichen Lebensregungen unſers Daſeins ſtets wechſelſeitig aufeinander bezogen, ſo daß keine jemals ohne die andere auftritt. Entgegengeſetzt ſind ſich beide Grundthätigkeiten nicht ſo, als ob die eine unendlich, unbeſchränkt, unbedingt, die andere endlich, bedingt, beſchränkt wäre; entgegengeſetzt ſind ſie nur in ihrer Richtung, die eine als leidende und aufnehmende, von außen nach innen gehende, die andere als ſtrebende, thätige, von innen nach außen gehende, die eine als der Innerungsvorgang, die andere als der Aeußerungsvorgang unſers Weſens. Sie ſtreiten auch gar nicht miteinander, ſondern ergänzen ſich wechſelſeitig, ſo daß keine jemals ohne die andere vor ſich geht. —

Im ſechsten Kapitel entwickelt nun Schelling die Grundſätze der Dynamik.

Jetzt erſt (ſagt er), da das Product der Anſchauung Selbſtdaſein und Unabhängigkeit hat, kann der Verſtand ein-

treten, um daſſelbe als Object aufzufaſſen und feſtzuhalten; das Object ſteht vor ihm als etwas, das unabhängig von ihm da iſt; aber in dem Object ſind zugleich jene entgegengeſetzten Thätigkeiten, aus denen daſſelbe in der Anſchauung hervorging, permanent geworden, und es erſcheint jetzt als etwas, das völlig unabhängig von unſerer Freiheit da iſt; jene entgegengeſetzten Thätigkeiten alſo, welche die Anſchauung in ihm vereinigt hat, erſcheinen als Kräfte, die dem Object an ſich ſelbſt zukommen. So ſchreiben wir der Materie überhaupt eine repulſive Kraft zu; das Beſtreben aber, das ſie jeder auf ſie wirkenden Kraft entgegenſetzt, denke ich als Undurchdringlichkeit und dieſe nicht als abſolut, ſondern als unendlich, dem Grade nach. Die Kraft aber, welche der andern urſprünglichen Thätigkeit, der beſchränkenden und in dieſer Eigenſchaft gleichfalls unendlichen, wiederum im Object entſpricht, muß der repulſiven oder zurücktreibenden Kraft geradezu entgegengeſetzt, d. h. ſie muß attractive Kraft ſein. Während die Repulſivkraft den Raum zu erfüllen beſtrebt iſt, kann man im Gegenſatze gegen ſie die Attractivkraft auch als eine ſolche beſchreiben, die den Raum auf's Leere oder auf den mathematiſchen Punkt, als auf abſolute Grenze, zurückzubringen ſtrebt. Alles Object der äußern Sinne iſt als ſolches nothwendig Materie, d. h. ein durch anziehende und zurückſtoßende Kräfte begrenzter Raum.

Nun iſt Schelling bei dem Punkte angekommen, wo die Kant'ſche analytiſche Behandlung des Begriffs der Materie eintritt, und es werden nun die Hauptſätze der Kant'ſchen Entwickelung im Auszuge mitgetheilt. Von da macht Schelling den Uebergang in's Gebiet der bloßen Erfahrung, ſo daß er alſo ſachlich wieder zum Standpunkt des erſten Buches zurückkehrt, welches er als empiriſchen Inhalts vom zweiten als philoſophiſchen Inhalts unterſchieden hatte. Die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Materie, ihre Formbeſtimmungen und qualitativen Eigenſchaften ſind es, die jetzt betrachtet werden. In Betreff dieſer hatte Kant geſagt, daß alle ſpecifiſche Beſtimmtheit der Materie nur beſtimmte Sinnesempfindung ſei und daß darum über die Qualitäten der

Körper von vornherein und unabhängig von bestimmter Erfahrung Nichts bestimmt werden könne. Dies erkennt auch Schelling im Allgemeinen an, indem er bemerkt, daß alle Qualitäten nur das in der Empfindung Gegebene, also Zufällige, seien und darum hinsichtlich ihrer keine streng wissenschaftliche Erkenntniß möglich sei, — was vom einseitigen Fichte-Schelling'schen Idealismus aus, aber auch nur auf diesem Standpunkt, vollkommen richtig ist. Er erklärt darum die Chemie für eine ganz empirische Wissenschaft; da jedoch alle Qualität auf der Intensität der Grundkräfte beruhe, so könne gleichwohl die Chemie im Zusammenhang unsers Wissens Nothwendigkeit haben, da sie uns lehre, wie ein freies Spiel dynamischer Kräfte möglich sei, und da sie die Mannichfaltigkeit der Materien nur auf die mannichfaltigsten Verhältnisse der beiden Grundkräfte zurückführe. Als die angewandte oder anschaulich gemachte oder specielle Dynamik stelle die Chemie das Werden von Materien dar und sei darum die eigentliche Elementarwissenschaft der Natur zu nennen, weil erst mit dem Eintritt der Ruhe nach vollbrachtem chemischen Prozesse Stoß, Fall u. s. w. beginne.

Diese Prinzipien einer Philosophie der Chemie, welche das siebente Kapitel entwickelt, werden im achten auf einzelne Gegenstände der Chemie angewandt. Im neunten Kapitel wird auf die allgemeinen Bedingungen und den Erfolg eines chemischen Prozesses und auf die chemischen Bewegungen näher eingegangen. Eine Schlußanmerkung sollte den Uebergang zum zweiten Theil der „Ideen" bilden, welche Schelling in der Vorrede zur Schrift „Von der Weltseele" nicht fortsetzen zu wollen erklärte, ehe er sich im Stande sehe, das Ganze mit einer wissenschaftlichen Physiologie zu beschließen, die dem Ganzen erst Rundung geben könne. Vorerst achte er es für Verdienst, in dieser Wissenschaft nur überhaupt etwas zu wagen, damit an der Aufdeckung und Widerlegung des Irrthums wenigstens der Scharfsinn Anderer sich übe.

Charakteristisch und bedeutsam für den damaligen philosophischen Standpunkt Schelling's ist aber die erwähnte Schlußanmerkung zum zweiten Buche der „Ideen". Der

letzte Endzweck (heißt es darin) aller Betrachtung und Wiſſenſchaft der Natur kann einzig die Erkenntniß der abſoluten Einheit ſein, die das Ganze erfaßt und ſich in der Natur nur von ihrer einen Seite zu erkennen giebt. Dieſe iſt gleichſam ihr Werkzeug, wodurch ſie auf ewige Weiſe das im abſoluten Verſtande Vorgebildete zur Ausführung und Wirklichkeit bringt. In der Natur iſt daher das ganze Abſolute erkennbar, obgleich die erſcheinende Natur nur ſucceſſiv und in für uns endloſen Entwickelungen gebiert, was in der wahren zumal und auf ewige Weiſe iſt. Die Wurzel und das Weſen der Natur iſt dasjenige, was die unendliche Möglichkeit aller Dinge mit der Wirklichkeit der beſondern verbindet und daher der ewige Trieb und Urgrund aller Zeugung iſt. Wenn wir demnach von dieſem vollkommenſten aller organiſchen Weſen, welches aller Dinge Möglichkeit und Wirklichkeit zugleich iſt, bisher nur die getrennten Seiten betrachtet haben, worin es ſich in Licht und Materie für die Erſcheinung verliert; ſo ſteht uns nun der Zugang zu dem wahren Innern in den Enthüllungen der Natur offen, durch welche wir endlich bis zur vollkommenſten Erkenntniß der göttlichen Natur dringen, in der Vernunft als der Indifferenz, worin in gleichem Maaß und Gewicht alle Dinge als Eins liegen, und dieſe Hülle, in welche der Act des ewigen Producirens ſich kleidet, ſelbſt in das Weſen der abſoluten Idealität aufgelöſt erſcheint. Der höchſte Genuß der Seele iſt, durch die Wiſſenſchaft bis zur Anſchauung dieſer vollkommenſten, Alles befriedigenden und in ſich faſſenden Harmonie gedrungen zu ſein, deren Erkenntniß jede andere ſo weit übertrifft, als das Ganze vortrefflicher iſt, als der Theil, das Weſen beſſer als das Einzelne, der Grund der Erkenntniß herrlicher als die Erkenntniß ſelbſt. —

Mit dieſem hohen Schwunge wiſſenſchaftlicher Begeiſterung ſchließt das Buch, in welchem überhaupt eine lebhafte Rhetorik und phantaſievolle Darſtellung nicht ſelten die nüchterne ſachlich und auch ſprachlich klare und durchſichtige Erörterung unterbricht. Die innerliche Haſt und Eile, die den Verfaſſer raſch von Production zu Production trieb, macht

sich allenthalben bemerklich und verräth sich nicht minder in kleinen Nachlässigkeiten des Styls, die häufig wiederkehren, wie in methodelosem Durcheinanderwerfen der abgehandelten Materien, in den gelegentlichen Abschweifungen vom eigentlichen Thema auf nebenliegende Gegenstände, in dem bald behaglichen, bald lebhaft erregten Sichgehenlassen, wodurch auch diese Schelling'sche Arbeit sich charakterisirt. Auch hier geht es nicht ohne zahlreiche, dem Text beigefügte Anmerkungen ab.

III.

In allen diesen Beziehungen macht sich auch in der nächsten naturphilosophischen Schrift Schelling's „Von der Weltseele", die ebenfalls noch in Leipzig ausgearbeitet wurde und im Jahre 1798 im Druck erschien, kaum ein stylistischer Fortschritt bemerkbar. Wir begegnen hier kaum einer weniger chaotischen und solidern Beziehung auf das Detail der naturwissenschaftlichen Empirie; die gänzlich zufällige, ungeordnete und unmethodische Behandlung der Gegenstände bleibt hier wie dort dieselbe, und statt strenger Wissenschaftlichkeit findet man ein geistreiches Raisonnement, das sich bald polemisch und kritisch auslässt, bald zwischen entgegengesetzten Theorien der empirischen Forscher zu vermitteln und ihre Einseitigkeit auszugleichen sucht, bald eigene Einfälle, Vermuthungen und Erklärungsversuche mit großer Zuversichtlichkeit vorträgt, die sich fortwährend auch in bestimmten Wendungen immer von Neuem ausdrückt.

Wie wenig überdies ein Ueberschreiten des Standpunkts der Wissenschaftslehre in Schelling's Sinne lag, geht unter Anderm aus dessen eigener Aeußerung hervor, wenn er sagt: Der ursprüngliche Gegensatz, in welchem der Keim einer allgemeinen Weltorganisation liegt, ist keiner empirischen, sondern nur einer transscendentalen Ableitung fähig. Ihr Ursprung ist in der ursprünglichen Duplicität unsers Geistes zu suchen, der nur aus entgegengesetzten Thätigkeiten ein endliches Product construirt. Diejenigen, welche sich an das Experimentiren halten, wissen von jenem Gesetze Nichts;

Diejenigen, welche denſelben ſchlechthin aufſtellen, ſetzen ſich dem Vorwurfe aus, daß ſie hypothetiſche Elemente erdichten, wo ſie experimentiren ſollten. Dieſer Widerſpruch kann nur durch eine Philoſophie der Natur ausgeglichen werden.

Ein ſolcher Ausgleichungsverſuch wollte auch die Schrift „Von der Weltſeele" ſein, die ſich ſchon auf dem Titel als „eine Hypotheſe der höhern Phyſik zur Erklärung des allgemeinen Organismus" giebt. In welchem Sinne dies geſchieht und welches die Bedeutung dieſes Verſuchs ſei, darüber giebt Schelling in der Vorrede Aufſchluß. Die Betrachtung (heißt es hier) ſowohl der allgemeinen Naturveränderungen, als des Fortgangs und Beſtands der organiſchen Welt führt zwar den Naturforſcher auf ein gemeinſchaftliches Prinzip, das zwiſchen anorganiſcher und organiſcher Natur fluctuirend die erſte Urſache aller Veränderungen in jener und den letzten Grund aller Thätigkeit in dieſer enthält, ein Prinzip, das, da es überall gegenwärtig iſt, nirgends iſt, und weil es Alles iſt, nichts Beſtimmtes und Beſonderes ſein kann, für welches die Sprache deswegen keine eigentliche Bezeichnung hat, und deſſen Idee die älteſte Philoſophie nur in dichteriſchen Vorſtellungen uns überliefert hat. Jede in ſich ſelbſt zurückkehrende Bewegung (ſagt Schelling, dies ergänzend, ſogleich im Anfang der Schrift) ſetzt als Bedingung ihrer Möglichkeit eine poſitive Kraft voraus, welche als Impuls die Bewegung anfacht, gleichſam den Anſatz zur Linie macht, und eine negative, die als Anziehung die Bewegung in ſich ſelbſt zurücklenkt oder ſie verhindert, in eine gerade Linie auszuſchlagen. Das poſitive Prinzip iſt die erſte Kraft der Natur, das negative die zweite Kraft der Natur. Dieſe beiden ſtreitenden Kräfte, zugleich in der Einheit und im Conflict vorgeſtellt, führen auf die Idee eines organiſirenden, die Welt zum Syſtem bildenden Prinzips, wie ein ſolches vielleicht die Alten durch die Weltſeele andeuten wollten. Wäre die urſprünglich poſitive Kraft unendlich, ſo fiele ſie ganz außerhalb aller Schranken möglicher Wahrnehmung; durch die entgegengeſetzte beſchränkt, wird ſie eine endliche Größe und fängt an, Object

der Wahrnehmung zu ſein, oder offenbart ſich in Erſcheinungen. Da nun das einzig unmittelbare Object der Wahrnehmung das Poſitive in jeder Erſcheinung iſt, auf das Negative nur geſchloſſen werden kann; ſo iſt das unmittelbare Object der höhern Naturlehre nur das poſitive Prinzip aller Bewegung oder die erſte Kraft der Natur, die ſich hinter den einzelnen Erſcheinungen, in denen ſie offenbar wird, vor dem begierigen Auge verbirgt und in einzelnen Materien ſich durch den ganzen Weltraum ergießt.

Ueber dieſe erſte Kraft der Natur verbreitet ſich die erſte Abtheilung des Buches, welche ſomit weſentlich die Wiederholung und weitere Ausführung des Grundgedankens der „Ideen" iſt, daß die Natur die Einheit entgegengeſetzter Kräfte ſei.

Das erſte Phänomen dieſes erſten poſitiven Prinzips oder der allgemeinen Naturkraft, durch welches Bewegung angefacht oder erhalten wird, iſt eine Materie: das Licht. Denn es iſt erſter Grundſatz der Naturlehre, kein Prinzip als abſolut anzuſehen und als Vehikel jeder Kraft in der Natur ein materielles Prinzip anzunehmen; das Phänomen jeder den Raum erfüllenden Kraft iſt eine Materie. Wo aber Erſcheinungen ſind, da ſind ſchon entgegengeſetzte Kräfte; die Naturlehre ſetzt darum als unmittelbares Prinzip eine allgemeine Duplicität, und um dieſe begreifen zu können, eine allgemeine Identität der Materie voraus. Weder das Prinzip abſoluter Differenz, noch das Prinzip abſoluter Identität iſt das wahre; die Wahrheit liegt in der Vereinigung beider. Das Poſitive an ſich ſelbſt iſt abſolut Eines, daher die uralte, zu keiner Zeit erloſchene Idee einer Urmaterie, des Aethers, welche wie in einem unendlichen Prisma gebrochen, in zahlloſe Materien als einzelne Strahlen ſich ausbreitet. Alle Mannichfaltigkeit in der Welt entſteht erſt durch die verſchiedenen Schranken, innerhalb welcher das Poſitive wirkt; die poſitive Kraft erſt erweckt die negative, und keine iſt in der ganzen Natur ohne die andere da.

1. Die Phänomene des Lichts. Alles Licht, das wir kennen, iſt nur Phänomen einer Entwickelung; nun iſt

aber jede Entwickelung und jedes Werden einer Materie von einer eigenthümlichen Bewegung begleitet. Obgleich ſich aber das Licht mit wunderbarer Schnelligkeit bewegt, iſt es doch nicht mehr und nicht weniger träg, als jede andere Materie, deren Bewegung kein Gegenſtand der Wahrnehmung iſt; denn abſolute Ruhe in der Welt iſt ein Unding und alle Ruhe in der Welt iſt nur ſcheinbar, keineswegs aber ein gänzlicher Mangel der Bewegung. Die Bewegung des Lichts iſt alſo eine urſprüngliche Bewegung, die jeder Materie als ſolcher zukommt, nur daß ſie, ſobald die Materie einen permanenten Zuſtand erreicht hat, mit einem Minimum von Geſchwindigkeit geſchieht, zu welchem das Licht gleichfalls gelangen würde, ſobald ſeine urſprünglichen Kräfte ein gemeinſchaftliches Moment erreicht hätten. Was das Licht in den Schranken der Materie zurückhält, was ſeine Bewegung zur endlichen und zum Gegenſtande der Wahrnehmung macht, iſt ſeine Ponderabilität; denn die Schwere kann im Licht zwar als verſchwindend, niemals aber als völlig vereint betrachtet werden. Die Behauptung der Materialität des Lichts ſchließt jedoch nicht die entgegengeſetzte Meinung aus, daß das Licht das Phänomen eines bewegten Mediums ſei; die Theorien Newton's und Euler's ſind als wechſelſeitige Ergänzungen von einander zu betrachten.

Was wir Licht nennen, iſt ſelbſt das Phänomen einer höhern Materie, die noch vielfacher anderer Verbindungen fähig iſt und mit jeder neuen Verbindung auch eine andere Wirkungsart annimmt. Im Licht, obgleich es das einfachſte Element zu ſein ſcheint, muß nichtsdeſtoweniger eine urſprüngliche Duplicität angenommen werden; es muß einer Entzweiung fähig ſein und bildet ſo die erſten Prinzipien des allgemeinen Dualismus der Natur; denn ohne urſprüngliche Heterogeneität würde keine partielle Bewegung in der Welt möglich ſein.

Auf der erſten Stufe ſeiner Entfaltung offenbart ſich das Licht durch Phänomene, die nur der Oberfläche der Körper angehören. Das Licht iſt nur vermittelſt ſeines expandirenden Prinzips einer Fortpflanzung fähig. Durchſichtige

Körper durchdringt es nur, insofern diese seine positive Materie anziehen; und diese positive, im Licht wirksame Materie ist das Prinzip der allgemeinen dynamischen Gemeinschaft in der Welt, dem eben deshalb Nichts absolut undurchdringlich ist. In ebendemselben Maße, als ein durchsichtiger Körper die positive Materie des Lichts anzieht, stößt er die negative zurück. Die Farbenstrahlen bezeichnen also nur die verschiedenen Verhältnisse, welche zwischen der positiven und negativen Materie des Lichts möglich sind. — Welche Wirkungen übt nun aber das Licht auf die Körper selbst aus? Das Licht erwärmt die Körper in dem Grade, als diese fähig sind, ihm seine negative Materie zu entziehen. Da nun aber jede Wirkung in der Natur Wechselwirkung ist, so kann das Licht seine negative Materie nicht verlieren, ohne zugleich mit einem andern Prinzip in Verbindung zu treten, welches zwar in der Anschauung nicht darstellbar ist, aber doch nothwendig vorausgesetzt werden muß. Dieses andere Prinzip existirt aber ganz und gar nicht an sich, wie die Chemiker das Phlogiston faßten, sondern nur im Gegensatz und als Wechselbegriff zum Oxygen des Lichts, d. h. es existirt nur im Augenblicke des Conflicts, den das Licht in jedem phlogistischen Körper erregt, indem es ihn erwärmt. Oxygen und Phlogiston sind die negativen Materien desselben positiven Prinzips, das sich im Licht und in der Wärme offenbart. Hier haben wir also den ersten Anfang des allgemeinen Dualismus in der Natur.

2. Construction der Wärmelehre. Wenn es eine Urmaterie giebt, die alle Körper entweder als Licht oder als Wärme durchdringt, so müssen auch alle Körper, die nicht vom Lichte durchdrungen, also undurchsichtig sind, von Wärmematerie ursprünglich durchdrungen sein, die zu ihrem Wesen so nothwendig gehört, als das Licht zum Wesen durchsichtiger Körper. Durch den steten Einfluß des Lichts auf undurchsichtige Körper und durch andere Ursachen, vorzüglich Capacitätsveränderungen, wird ein allgemein circulirendes Wärmefluidum immer neu erzeugt. Diese frei verbreitete Wärme, da sie äußerst elastisch ist, erhält sich selbst in einem

ſteten Gleichgewicht, das nur geſtört wird durch die eigenthümliche Beſchaffenheit der Körper. Die Quantität freier Wärmematerie, die jeder Körper als eine eigenthümliche Atmoſphäre um ſich ſammelt, beſtimmt ſeine ſpecifiſche Wärme. Bei einem beſtimmten Grade der Qualität bildet eine und dieſelbe Materie Licht, bei einem andern Grade dagegen Wärmematerie. Auf dieſe Art können wir uns das poſitive Prinzip phlogiſtiſcher Körper als Wärmematerie vorſtellen, ſo daß alle brennbaren Stoffe nichts anders wären, als eine in verſchiedenem Grade verdichtete und in verſchiedenem Grade auflösbare Wärmematerie. Und dieſes abſolute Wärmeprinzip des Körpers kann durch äußern Einfluß, z. B. des Lichts, in verſchiedenem Grade erregt werden. Erſt dadurch erhält der Begriff von Wärmecapacität reelle Bedeutung.

Wir ſehen alſo hier eine außerordentlich elaſtiſche Materie, die zwiſchen allen Körpern vertheilt und ein gemeinſchaftliches Medium bildet, durch welches die in einem Körper vorgehende Veränderung dem andern in einer beträchtlichen Entfernung fühlbar wird. Dieſe Materie iſt ſo durchdringend, daß das Innere keines Körpers ihr verſchloſſen iſt; ſie ſtellt ein Medium dar, das ſelbſt durch die feſteſten Körper ſtetig und ununterbrochen hindurchgeht. Und nur durch ſich ſelbſt wird dieſe Materie im Gleichgewicht erhalten. Die Wärmecapacität eines Körpers iſt nur das Minus von Zurückſtoßungskraft, das er gegen fremde Wärmematerie äußert. Die ſpecifiſche Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, oder die Capacität deſſelben, wenn dieſes Gleichgewicht deſſelben geſtört wird, verhält ſich umgekehrt, wie ſeine abſolute Wärme oder wie der Grad der Erregbarkeit ſeines urſprünglichen Wärmeprinzips. Hinwiederum verhält ſich die abſolute Wärme eines Körpers beim Gleichgewicht der Temperatur, wie ſeine ſpecifiſche, und bei geſtörtem Gleichgewicht umgekehrt, wie ſeine Capacität.

Wie wird nun die verſchiedene Wärmeleitungskraft der Körper beſtimmt? Wärmeleiter ſind ſolche Körper, deren eigenes Wärmeprinzip, durch Wirkung der Wärmematerie erregt, dieſe forttreibt und zurückſtößt. Nichtleiter der Wärme

ſind ſolche, an welche ſich die Wärmematerie nur durch ihre eigene Elaſticität fortbewegt, die ſich alſo gegen die Wärme neutral verhalten. Darum verhält ſich die Leitungsfähigkeit der Körper, wie ihre Erregbarkeit durch Wärme, und umgekehrt wie ihre Capacität.

3. Der Dualismus der Luftarten und der Elektricität. Allmählich mannichfaltiger und beſtimmter entwickelt ſich der allgemeine Dualismus der Natur. Daß in dem allgemeinen Medium der unſern Erdkörper umgebenden Luft die entgegengeſetzten Prinzipien des Lebens vereinigt ſeien, hat die Erfahrung gelehrt, noch ehe die Prinzipien des allgemeinen Dualismus aufgeſtellt waren. Man muß annehmen, daß auch in jedem chemiſchen Prozeſſe ein ſolcher Dualismus entgegengeſetzter, wechſelſeitig erregter Kräfte herrſche; denn in jedem chemiſchen Prozeſſe entſtehen Qualitäten, die vorher nicht da waren und die ihren Urſprung blos dem Streben entgegengeſetzter Kräfte verdanken, ſich in's Gleichgewicht zu ſetzen. Die chemiſche Anziehung der Körper und die allgemeine Anziehung ſtehen beide unter demſelben urſprünglichen Geſetze, daß nämlich die Materie überhaupt ihre Exiſtenz im Raume durch ein continuirliches Beſtreben nach Gleichgewicht offenbare, ohne welches alle Stoffe einer Zerſtreuung in's Unendliche ausgeſetzt wären. Was die chemiſche Anziehung von der allgemeinen unterſcheidet, iſt nur die eigenthümliche Sphäre, in welche die Körper, zwiſchen denen ſie ſtattfindet, durch beſondere Naturoperationen gleichſam erhoben und dadurch den Geſetzen der allgemeinen Schwere entzogen werden. Je zwei Körper, die miteinander in chemiſcher Wechſelwirkung ſtehen, bilden vom erſten Augenblick ihrer Wechſelwirkung an ein beſonderes, eigenes und für ſich beſtehendes Syſtem und kehren erſt, nachdem ſie ſich gegenſeitig auf ein gemeinſchaftliches Moment der Kraft reducirt haben, unter das Geſetz der allgemeinen Schwere zurück.

Nicht alſo weil beide Elektricitäten einander entgegengeſetzt ſind, ziehen ſie ſich an, ſondern umgekehrt, weil ſie ſich anziehen, ſind ſie ſich entgegengeſetzt. Da aber nur

Größen einer Art ſich reell entgegengeſetzt ſein können, ſo müſſen die beiden Elektricitäten etwas Gemeinſchaftliches haben. Dieſes Gemeinſchaftliche bei der elektriſchen Materie, als einem zuſammengeſetzten Fluidum, iſt die expandirende Kraft des Lichts; unterſcheiden alſo können ſich beide nur durch ihre ponderablen Baſen. Iſt die Quelle alles Lichts, das wir entwickeln können, in der Lebensluft zu ſuchen, ſo müßte auch die elektriſche Materie ihren Urſprung einer Zerlegung dieſer Luft verdanken. Alle Beobachtungen über Erregung elektriſcher Beſchaffenheit weiſen darauf hin, daß die elektriſchen Erſcheinungen in den allgemeinen Verkehr zwiſchen Licht und Wärme und in die allgemeinen Verhältniſſe der Körper zur allgemein verbreiteten elaſtiſchen Materie, von der ſie umgeben ſind. Iſt irgend etwas beweiſend für die Identität der poſitiven Materie des Lichts, der Wärme und der Elektricität, ſo iſt es die Uebereinſtimmung der Geſetze, nach welchen ſie in dieſen verſchiedenen Zuſtänden, deren ſie fähig iſt, von den Körpern angezogen oder zurückgeſtoßen wird.

4. Die Polarität in der Erdatmoſphäre. Die Erzeugung der Elektricität im Großen hängt ſo ſehr zuſammen mit der Beſchaffenheit der Atmoſphäre und den merkwürdigſten Revolutionen derſelben, daß eine neue und auf genaue Verſuche gebaute Theorie der Elektricität endlich vielleicht auch über den dunkelſten Theil der Naturlehre, die Meteorologie, einen neuen Tag heraufführen würde. Wenn die Erdatmoſphäre, durch die der allgemeine Kreislauf der Natur geht, ein Product heterogener Prinzipien iſt, ſollten nicht alle Veränderungen in ihr dem allgemeinen Geſetze des Dualismus und der Polarität unterworfen ſein, ſo daß poſitive und negative atmoſphäriſche Prozeſſe ſich continuirlich im Gleichgewicht halten und die Atmoſphäre ein Product entgegengeſetzter elektriſcher Materien wäre, die in verſchiedenem quantitativen Verhältniß beſtändig entwickelt wird.

Die eigentliche Kraft der Natur wohnt nicht in der todten Materie, aus der die Maſſe der Weltkörper geballt iſt; denn dieſe iſt nur der Niederſchlag des allgemeinen chemiſchen Pro-

zeſſes, der die edleren Materien von den unedleren ſchied. Die Räume, durch welche die Maſſe der Weltkörper gleichförmig verbreitet war, ſind durch dieſes Fällen der gröbern Materie nicht leer geworden, ſondern erſt alsdann haben ſich die expanſiven Flüſſigkeiten freier und ungehinderter durch alle Räume der Welt verbreitet. In dieſen Regionen eigentlich liegt der unerſchöpfliche Quell poſitiver Kräfte, die in einzelnen Materien ſich nach allen Richtungen verbreiten und Bewegung und Leben auf den feſten Weltkörpern erzwingen und unterhalten. Was jeder einzelne Weltkörper ſich von ſolchen Materien aneignen kann, ſammelt er um ſich als Atmoſphäre, die jetzt für ihn der unmittelbare Quell aller belebenden Kräfte wird, obgleich ihr ſelbſt dieſe Kräfte nur aus einem Quell zuſtrömen, der in weit entfernteren Regionen liegt, wohin nur unſere Schlüſſe, nicht aber unſere Beobachtungen reichen. Auch die Barometerveränderungen ſind dem allgemeinen Geſetze der Polarität der Erde unterworfen.

Reſultat. Daß in der ganzen Natur entzweite, reell entgegengeſetzte Prinzipien wirkſam ſind, iſt von vornherein gewiß; dieſe entgegengeſetzten Prinzipien in einem Körper vereinigt, ertheilen ihm die Polarität, durch deren Erſcheinungen wir alſo nur gleichſam die engere und beſtimmtere Sphäre kennen lernen, innerhalb welcher der allgemeine Dualismus in der ganzen Natur wirkt. Das Geſetz der Polarität iſt ein allgemeines Weltgeſetz, das in jedem einzelnen Planetenſyſtem, auf jedem untergeordneten Körper ebenſo wirkſam iſt, als in unſerm Planetenſyſtem auf der Erde. Ohne Zweifel iſt die magnetiſche Polarität der Erde die urſprünglichſte Erſcheinung des allgemeinen Dualismus, der in der Phyſik weiter nicht abgeleitet werden kann, ſondern ſchlechthin vorausgeſetzt werden muß, und der in der elektriſchen Polarität ſchon auf einer viel tiefern Stufe erſcheint, bis er endlich in der Heterogeneität zweier Luftarten in der Nähe der Erde und zuletzt in den belebten Organiſationen, wo er eine neue Welt bildet, für das gemeine Auge wenigſtens verſchwindet. —

Jetzt aber — Sicelides Musae, paullo majora canamus! Mit dieſem Motto aus Virgil eröffnet Schelling in geſteigertem Selbſtgefühle die zweite Abtheilung der Schrift „Von der Weltſeele", mit der Ueberſchrift: Ueber den Urſprung des allgemeinen Organismus. Schelling theilt die Anſicht Kant's vom Weſen des Organiſchen, wonach daſſelbe ein Ganzes iſt, deſſen Glieder in Wechſelwirkung ſtehen und in welchem der Theil durch das Ganze bedingt iſt. Dieſer Kant'ſche Grundgedanke wird von Schelling durch den Nachweis fortgebildet, daß Mechanismus und Chemismus nicht Prinzip, ſondern nur Bedingungen des Organiſchen ſeien, welches in ſeiner Thätigkeit ſich ſelbſt Urſache und Wirkung ſei.

1. Vegetation und Leben beſtehen nur im Prozeſſe ſelbſt; es iſt alſo zu unterſuchen, durch welche Mittel die Natur dem Prozeß Permanenz gebe, durch welches Mittel ſie verhindere, daß es z. B. im thieriſchen Körper, ſo lange er lebt, nie zum endlichen Product kommt. Denn es iſt offenbar genug, daß das Leben in einem ſteten Werden beſteht, und daß jedes Product eben als dieſes todt iſt. Daher das Schwanken der Natur zwiſchen entgegengeſetzten Zwecken, das Gleichgewicht conträrer Prinzipien zu erreichen und doch den Dualismus, in welchem allein ſie ſelbſt fortdauert, zu erhalten, in welchem Schwanken der Natur, wobei es nie zum Produkt kommt, eigentlich jedes belebte Weſen ſeine Fortdauer findet. Seitdem man entdeckt hat, daß die Pflanzen, dem Licht ausgeſetzt, Lebensluft aushauchen, und daß dagegen die Thiere beim Athmen Lebensluft zerſetzen, hat man bei dieſer urſprünglich innern Verſchiedenheit beider Organiſationen nicht mehr nöthig, äußere Unterſcheidungsmerkmale aufzuſuchen, da alle dieſe aus jenem urſprünglichen Gegenſatze erſt abgeleitet werden müſſen.

Die Vegetation iſt negativer Lebensprozeß. Die Pflanze ſelbſt hat kein Leben, ſie entſteht nur durch Entwickelung des Lebensprinzips und hat nur den Schein des Lebens im Moment dieſes negativen Prozeſſes; erſt das Thier hat Leben in ſich, denn es erzeugt ſelbſt unaufhörlich das

lebende Prinzip, das der Pflanze durch fremden Einfluß entzogen wird.

Der Begriff des Lebens ſoll conſtruirt werden, heißt nichts anders, als: er ſoll als Naturerſcheinung erklärt werden. Hier ſind nur drei Fälle möglich. Entweder: der Grund oder die erſte Urſache des Lebens liegt einzig und allein in der thieriſchen Materie ſelbſt. Alle wahren Phyſiologen ſind aber darin einig, daß die animaliſchen Naturoperationen weder aus Geſetzen des Stoßes oder der Schwere, noch aus chemiſchen Operationen erklärbar ſind. Dazu kommt, daß das Weſen der Organiſation in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form beſteht, oder darin, daß die organiſirte Materie bis in's Unendliche individualiſirt iſt. Iſt alſo vom Entſtehen der thieriſchen Materie die Rede, ſo verlangt man, daß eine Bewegung gefunden werde, in welcher die Materie eines Dinges zugleich mit ſeiner Form durch eine und dieſelbe Operation der Natur entſteht. Materie ſehen wir allerdings nur in chemiſchen Operationen entſtehen, und man erkennt darum ganz richtig den geheimen Handgriff der Natur, deſſen ſie ſich bei ihrem beſtändigen Individualiſiren der Materie, in einzelnen Organiſationen, bedient. Anſtatt aber nun Vegetation und Leben chemiſche Prozeſſe zu nennen, wäre es weit natürlicher, umgekehrt vielmehr manche chemiſche Prozeſſe umgekehrte Organiſationsprozeſſe zu nennen, da es begreiflicher iſt, wie der allgemeine Bildungstrieb der Natur endlich in todten Produkten erſtirbt, als wie umgekehrt der mechaniſche Hang der Natur zu Kryſtalliſationen ſich zu vegetativen und lebendigen Bildungen hinaufläutert. Geſchieht alſo freilich die Bildung thieriſcher Materie ſtets nur nach chemiſchen Analogien, ſo ſetzt dieſe Bildung, wo ſie geſchieht, immer das Leben ſelbſt ſchon voraus, und die thieriſche Materie iſt Produkt des Lebens, die einzelnen Naturdinge ſind ebenſo viele Beſchränkungen oder einzelne Anſchauungsweiſen des allgemeinen Organismus. Das Weſentliche aller Dinge iſt das Leben, und auch das Todte in der Natur iſt nur das erloſchene Leben.

So ſtellt ſich als Gegenſatz der andere mögliche Fall heraus: der Grund des Lebens liegt ganz und gar außerhalb der thieriſchen Materie. Dies müßte die Conſequenz derjenigen Phyſiologen ſein, welche annehmen, daß die Nerven durch eine äußere Urſache in Bewegung geſetzt werden. Dann aber wäre der Körper in Anſehung des Lebens abſolut paſſiv. Abſolute Paſſivität iſt jedoch ein völlig ſinnloſer Begriff; Paſſivität gegen irgend eine Urſache bedeutet nur ein Minus von Widerſtand gegen dieſe Urſache, und jedem poſitiven Prinzip in der Welt ſteht darum nothwendig ein negatives entgegen. So muß alſo dem poſitiven Prinzip außer der thieriſchen Materie ein negatives Prinzip in dieſer Materie entſprechen, und ſo liegt das Wahre in der Vereinigung der beiden Extreme und der Grund des Lebens iſt in entgegengeſetzten Prinzipien enthalten, wovon das poſitive außer dem lebenden Individuum, das negative im Individuum ſelbſt zu ſuchen iſt.

Das poſitive Prinzip des Lebens kann nun keinem Individuum eigenthümlich ſein; daſſelbe iſt durch die ganze Schöpfung verbreitet und durchdringt jedes einzelne Weſen als der gemeinſchaftliche Athem der Natur. So liegt alſo, was edeln Geiſtern gemein iſt, außerhalb der Sphäre der Individualität, es liegt im Unermeßlichen, im Abſoluten. Was dagegen Geiſt von Geiſt unterſcheidet, iſt das negative, individualiſirende Prinzip in jedem. So individualiſirt ſich das allgemeine Prinzip des Lebens in jedem einzelnen lebenden Weſen als in einer beſondern Welt, nach dem verſchiedenen Grade ſeiner Receptivität. Die ganze Mannichfaltigkeit des Lebens in der ganzen Schöpfung liegt in jener Einheit des poſitiven Prinzips in allen Weſen und der Verſchiedenheit des negativen Prinzips in einzelnen. Obgleich ſich der große Haller von der mechaniſchen Philoſophie nicht völlig losmachen konnte, ſo wurde doch durch ihn zuerſt ein Prinzip des Lebens aufgeſtellt, das aus mechaniſchen Begriffen unerklärbar iſt und für welches er einen Begriff aus der Phyſiologie des innern Sinnes entlehnen mußte; er hat ſtillſchweigend vorausgeſagt, daß der Begriff

des Lebens nicht ohne einen Dualismus entgegengeſetzter Prinzipien, ſondern nur als abſolute Vereinigung der Activität und Paſſivität in jedem Naturindividuum conſtruirbar iſt. Der Schottländer Brown läßt zwar das thieriſche Leben aus zwei Factoren, der thieriſchen Erregbarkeit und den erregenden Potenzen, entſpringen; unter den letztern begreift er aber Prinzipien, die ſchon den negativen Bedingungen des Lebens gehören, denen alſo die Bedeutung poſitiver Urſachen des Lebens nicht zugeſchrieben werden kann. Zu den höchſten Prinzipien des Lebens hat ſich der Schottländer nicht erhoben, ſondern iſt als Phyſiolog auf einer untergeordneten Stufe ſtehen geblieben. Als Noſologe dagegen, was er allein ſein wollte, wird ſein Verdienſt immer mehr anerkannt werden, da die unmittelbare Quelle aller Krankheiten doch in den negativen Bedingungen des Lebens zu ſuchen iſt, von denen auch Brown ſeinen ganzen Eintheilungsgrund der Krankheiten hergenommen hat.

2. Die negative Bedingung des Lebensprozeſſes iſt ein Antagonismus negativer Prinzipien, der durch den continuirlichen Einfluß des poſitiven Prinzips, als erſter Urſache des Lebens, unterhalten wird. Soll dieſer Antagonismus im lebenden Weſen permanent ſein, ſo muß das Gleichgewicht der Prinzipien in ihm continuirlich geſtört und immer wieder hergeſtellt werden. Davon aber kann der Grund abermals nicht im lebenden Individuum liegen. In dieſer continuirlichen Wiederherſtellung und Störung des Gleichgewichts beſteht eigentlich allein das Leben. Wachsthum und Ernährung, als Anſatz todter Maſſe, ſind eine blinde Naturwirkung, die wider die eigentliche Abſicht der Natur als eine Folge, die ſie nicht verhindern kann, aus nothwendigen in der anorganiſchen wie in der organiſchen Welt herrſchenden Geſetzen hervorgeht. In dem Streben und Widerſtreben der trägen, nach Gleichgewicht verlangenden Materie und der belebenden, das Gleichgewicht haſſenden Natur wird die todte Maſſe gezwungen, wenigſtens in beſtimmter Form und Geſtalt anzuſchießen, welche deshalb der menſchlichen Urtheilskraft als Zweck der Natur erſcheint,

da dieſe Form nicht entſtehen konnte, als indem die Natur die entgegengeſetzten Elemente ſo lange als möglich auseinanderhielt. Miſchung ſo wenig, als Form der Organe kann Urſache des Lebensprozeſſes ſein, ſondern umgekehrt iſt der Lebensprozeß ſelbſt Urſache der Miſchung ſowohl, als der Form der Organe. Und wenn wir nicht etwa blos die Bedingungen, ſondern eine erſte und abſolute Urſache des Lebensprozeſſes aufſuchen wollen; ſo iſt dieſe Urſache außerhalb der Organe zu ſuchen und muß eine viel höhere ſein, als Structur und Miſchung der letztern. Die Eigenſchaften der thieriſchen Materie ſowohl im Ganzen, als in einzelnen Organen ſind nicht von ihrer urſprünglichen Form, ſondern umgekehrt die Form der thieriſchen Materie iſt im Ganzen ſowohl, als in einzelnen Organen von ihren urſprünglichen Eigenſchaften abhängig. Hiermit erſt iſt der Schlüſſel zur Erklärung des Organiſchen gefunden.

Wenn ein Theil der Naturforſcher eine beſondere Lebenskraft annimmt, welche als eine magiſche Gewalt alle Wirkungen der Naturgeſetze im belebten Weſen aufhebt; ſo heben ſie eben damit von vornherein alle Möglichkeit auf, die Organiſation phyſikaliſch zu erklären. Wenn dagegen andere den Urſprung aus todten chemiſchen Kräften erklären, ſo heben ſie eben damit alle Freiheit der Natur im Bilden und Organiſiren auf. Beides aber ſoll vereinigt und dargethan werden, wie die Natur in ihrer blinden Geſetzmäßigkeit einen Schein der Freiheit behaupten, und wie ſie umgekehrt, indem ſie frei zu wirken ſcheint, doch nur einer blinden Geſetzmäßigkeit gehorchen könne. Für dieſe Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit haben wir nun keinen andern Begriff, als den Begriff Trieb. Allein der Bildungstrieb iſt nur ein Ausdruck für jene urſprüngliche Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit in allen Naturbildungen, nicht aber ein Erklärungsgrund dieſer Vereinigung ſelbſt. Auf dem Gebiete der Naturwiſſenſchaft iſt er ein völlig fremder Begriff, nichts anders als ein Schlagbaum für die forſchende Vernunft oder das Polſter einer dunkeln Qualität, um die Vernunft darauf zur Ruhe zu bringen. Dieſer Trieb

ſetzt organiſche Natur ſchon voraus, in welcher er allein wirkſam ſein kann; er ſetzt mithin ſelbſt eine höhere Organiſation voraus, d. h. er fordert eine ſolche, die in der organiſirten Materie in's Unendliche fort, alſo überhaupt nicht zu finden iſt, alſo nur außer der Organiſation aufgeſucht werden kann. Es muß ein dem chemiſchen Prozeß nicht unterworfenes Prinzip vorausgeſetzt werden, welches continuirlich auf die thieriſche Materie einwirkt und den Naturprozeß immer neu anfacht.

Das letzte Ziel der Natur in allen ihren Operationen iſt das allmähliche Individualiſiren; das Wachsthum aller Organiſationen iſt nur ein fortſchreitendes Individualiſiren, deſſen Gipfel in der ausgebildeten Zeugungskraft entgegengeſetzter Geſchlechter erreicht wird. Es iſt eine und dieſelbe Entwickelung, wodurch beide Geſchlechter entſpringen, nur auf verſchiedenen Stufen der Entwickelung geſchieht die Trennung in zwei Geſchlechter; ſie iſt nur der letzte Schritt zur Individualiſirung, und nachdem die Prinzipien des Lebens in einzelnen Weſen bis zur Entgegenſetzung individualiſirt ſind, eilt die Natur, durch Vereinigung beider Geſchlechter die Homogeneität wiederherzuſtellen.

3. Welches iſt nun aber die Natur und der Urſprung jenes vorausgeſetzten poſitiven Prinzips oder der erſten, abſoluten Urſache des Lebens? Das Leben beſteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Prozeſſen, die continuirlich in ſich ſelbſt zurückkehren, ſo daß es unmöglich iſt anzugeben, welcher Prozeß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere und welcher der ſpätere ſei. Jede Organiſation iſt ein in ſich beſchloſſenes Ganzes, in welchem Alles zugleich iſt und in welchem es kein Vor und kein Nach giebt. Keiner jener entgegengeſetzten Prozeſſe beſtimmt den andern, ſondern beide beſtimmen ſich wechſelſeitig und halten ſich wechſelſeitig im Gleichgewicht. Die Irritabilität iſt gleichſam der Mittelpunkt, um den alle organiſchen Kräfte ſich ſammeln; ihre Urſachen entdecken hieße das Geheimniß des Lebens enthüllen und den Schleier der Natur aufheben. Die Senſibilität iſt aber nur als das Negative der Irritabilität

vorſtellbar; keine ohne die andere. Durch die Sphäre ſeiner Irritabilität iſt dem Thier die Sphäre ſeiner Senſibilität, und umgekehrt durch die Sphäre ſeiner Senſibilität die Sphäre ſeiner Irritabilität beſtimmt. Beide in einem Begriffe zuſammengefaßt, machen den Begriff des Inſtincts. Eben dadurch, um es mit Einem Worte zu ſagen, unterſcheidet ſich das Lebende vom Todten, daß dieſes jedes Eindrucks fähig iſt, jenem aber eine beſtimmte Sphäre eigenthümlicher Eindrücke durch ſeine Natur zum Voraus beſtimmt iſt.

Da es nun unläugbar iſt, daß im lebendigen Weſen eine Stufenfolge der Functionen ſtatt hat, da die Natur dem animaliſchen Prozeß die Irritabilität, der Irritabilität die Senſibilität entgegenſtellte und ſo einen Antagonismus der Kräfte veranſtaltete, die ſich wechſelſeitig das Gleichgewicht halten; ſo wird man auf den Gedanken geleitet, daß alle dieſe Functionen nur Zweige einer und derſelben Kraft ſeien und die Eine Urſache des Lebens in ihnen nur als in ihren einzelnen Erſcheinungen hervortrete. Wie aber geht die allgemeine Bildungskraft der Materie, die auch in der anorganiſchen Natur herrſchend iſt, in Bildungstrieb über? Die Bildungskraft wird zum Bildungstrieb, ſobald zu der todten Wirkung der Bildungskraft etwas Zufälliges, etwa der ſtörende Einfluß eines fremden, und zwar materiellen, Prinzips hinzukommt, das freilich nicht wieder eine Kraft ſein kann; denn das Weſen des Lebens beſteht überhaupt nicht in einer Kraft, ſondern in einem freien Spiel von Kräften. Organiſation und Leben drücken überhaupt nichts an ſich Beſtehendes, ſondern nur eine beſtimmte Form des Seins, ein Gemeinſames aus mehreren zuſammenwirkenden Urſachen aus; das Prinzip des Lebens iſt alſo nur die Urſache einer beſtimmten Form des Seins, nicht die Urſache des Seins, denn eine ſolche iſt gar nicht zu denken. In ſeinen Wirkungen iſt dieſes Prinzip allein durch die Receptivität des Stoffs beſchränkt, mit dem es ſich identificirt hat; obgleich aller Formen empfänglich, iſt daſſelbe doch urſprünglich ſelbſt formlos und nirgends als beſtimmte Materie darſtellbar.

Das Prinzip des Lebens iſt nicht von außen in die organiſche Materie gekommen, ſondern umgekehrt, dieſes Prinzip hat ſich die organiſche Materie angebildet, und ohne als Beſtandtheil in den Lebensprozeß einzugehen, iſt es das Unveränderliche in jedem organiſchen Weſen. So aber iſt es zu einem aus der Organiſation ſelbſt unerklärbaren Prinzip geworden, deſſen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem Gefühl ſich offenbart. Da nun dieſes Prinzip die Continuität der anorganiſchen und der organiſchen Natur unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft, der ſelbſt die Bedingung und inſofern auch das Poſitive des Mechanismus iſt; ſo erkennen wir auf's Neue in ihm, dieſem poſitiven Prinzip des Lebens, jenes Weſen, das die älteſte Philoſophie als die gemeinſchaftliche Seele der Natur ahnend begrüßte und das einige Phyſiker jener Zeit mit dem formenden und bildenden Aether, dem Antheil der edelſten Naturen, für Eines hielten. —

So iſt Schelling mit dem Schluſſe ſeiner Schrift wieder zum Anfange derſelben zurückgekehrt, zur Idee des die Welt organiſirenden Prinzips, das die Alten vielleicht durch die „dichteriſche Vorſtellung" der Weltſeele andeuten wollten. Was die poetiſirenden Neupythagoräer in Ermangelung wirklich begreifender Einſicht als einen bildlichen Ausdruck für das unbekannte X der letzten Urſache des Lebens hinſtellten, nahm der von Bruno und ſeinem Freunde Hölderlin angeregte Schelling zum Erſatz für das ihm ausgegangene Begreifen auf. Daß aber damit irgend Jemand eine deutliche Vorſtellung, geſchweige einen Begriff von dieſem geſuchten unbekannten Prinzip des Lebens gewinnen könne, darf kühnlich behauptet werden.

Auch die Schrift „Von der Weltſeele" ſteht noch ganz und gar auf dem Standpunkte der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre. Die reine, in ſich ſelbſt zurückkehrende Thätigkeit des anſchauenden Ich galt Fichte'n, wie ſeinem Commentator, in Beziehung auf ein mögliches Object als ein unendliches Streben, welches die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts iſt. Dieſes Streben iſt als ein ſich ſelbſt pro-

ducirendes Streben der Trieb nach dem Object. Es muß ſich aber, bemerkte Fichte weiter, im Ich auch ein Grund des Herausgehens des Ich aus ſich ſelbſt aufzeigen laſſen, wodurch erſt ein Object möglich wird. Dieſe entgegengeſetzte Kraft, durch welche die Kraft des Strebenden begrenzt wird, muß gleichfalls ſtrebend ſein, alſo ein Gegentrieb, in welchem ſich das Strebende als getrieben d. h. als leidend fühlt. Dieſe Grundanſchauung der Wiſſenſchaftslehre wurde von Schelling bei ſeinen naturphiloſophiſchen Deductionen ſtillſchweigend auch in der „Weltſeele" zum Grunde gelegt. Er findet in dem unendlichen Produciren der Natur dieſelben zwei entgegengeſetzten Thätigkeiten des Grundtriebes, wie im Subject, nur daß er von dem phyſikaliſchen Kraftbegriffe, ſo oft er ihn auch als unzureichend bekämpft, doch niemals loskommen kann. Wie das unendliche Streben des Ich ſich in keiner Erfahrung aufzeigen läßt, ſo liegt auch die erſte oder abſolute Urſache des Lebens außerhalb der erfahrungsmäßig zu beobachtenden Sphäre des Lebensprozeſſes; es iſt von der Natur in der Freiheit ihres unendlichen Producirens, vom freien Naturſpiele im Bilden und Organiſiren die Rede, und der Trieb der Natur wird geradezu als urſprüngliche Vereinigung von Freiheit und Geſetzmäßigkeit bezeichnet, worin auch das Weſen der urſprünglichen Grundthätigkeit des Ich gefunden wurde. Derſelbe „Schein von freier Wirkſamkeit", wie ihn die Analyſe des Ich zeigte, wird auch der ſich ſelbſt producirenden Natur beigelegt und das Prinzip des Lebens als ein ſolches bezeichnet, deſſen Einwirkung nur als ein immer reger Trieb dem individuellen Gefühle ſich offenbare. Und ſo konnte Schelling noch zwei Jahre ſpäter folgerichtig ſagen, die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaften wäre die vollkommenſte Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und Denkens, die vollendete Theorie der Natur wäre diejenige, kraft welcher die ganze Natur ſich in Intelligenz auflöſte. Was Schelling von Fichte'n unterſcheidet, iſt nur der Mangel an der dieſem eigenen dialektiſchen Schärfe und ſtreng methodiſcher Entwickelung, und der damit erkaufte Vorzug einer

durchsichtigern und anschaulichern Darstellung. In der Sache ist der Naturphilosoph als Weltseelenlehrer noch der transscendentale Fichte'sche Idealist. Die Seele ist aus der Selbstanschauung des Ich in's Object herabgestiegen, oder (wie Schelling's Vetter Bardili treffend gegen Reinhold sich äußerte) statt der Herberge zum Ich ist vielversprechend das Weltseelenschild ausgehängt worden. Dies ist der ganze Unterschied, den man gewiß nicht als einen Fortschritt, sondern höchstens als Rückschritt von einer Abstraction zu einer mythologischen Vorstellung bezeichnen kann.

IV.

Nachdem sich Schelling im Spätherbst 1797 von einem lebensgefährlichen Nervenfieber in Leipzig wieder erholt und im Winter 1797—98 die Schrift „Von der Weltseele" ausgearbeitet und in den Druck gegeben hatte, wandte er sein Augenmerk auf eine akademische Thätigkeit. Und wo hätte er diese lieber suchen mögen, als in Jena, welches durch Reinhold und Fichte seit einem Jahrzehnt, wie sonst keine andere deutsche Universitätsstadt, den Ruhm genoß, philosophisch am meisten vorangeschritten und noch bei Lebzeiten Kant's eine wissenschaftliche Pflanzstätte der kritischen Philosophie zu sein, wohin aus allen Weltgegenden, ja selbst aus Oesterreich und den katholischen Ländern zu den beredten Auslegern der Kant'schen Philosophie wißbegierige und bildungsdürstige Jünger kamen? Dort, in der kleinen Stadt im reizenden Saalethal, neben Fichte und seinen berühmten Landsleuten Schiller und dem Theologen Paulus einen philosophischen Lehrstuhl einzunehmen, dazu durfte sich der jetzt dreiundzwanzigjährige junge Mann durch seine bisherigen philosophischen Arbeiten begründete Ansprüche erworben zu haben glauben. Die Landsleute und der Meister Fichte vermittelten ihm eine Berufung als außerordentlicher Professor ohne Besoldung, und im April 1798 konnte Schiller bei Göthe die Angelegenheit brieflich mit der Bemerkung in Erinnerung bringen, wie erwünscht es sei, das philoso-

phiſche Lehrerperſonal in Jena mit einem ſo guten Subject vermehrt zu ſehen. Im Juli deſſelben Jahres erfolgte die Berufung, und Schelling kündigte für das Winterſemeſter Vorleſungen über die Philoſophie der Natur und den transſcendentalen Idealismus an.

Nachdem er im Spätſommer einige Zeit in ſeiner Heimath zugebracht hatte, traf er im Herbſt an ſeinem neuen Beſtimmungsorte ein, und Schiller konnte im Oktober an Göthe ſchreiben: Schelling iſt mit ſehr viel Ernſt und Luſt zurückgekehrt; er beſuchte mich gleich in der erſten Stunde ſeines Hierſeins und zeigte überaus viel Wärme. Er habe, ſagt er mir, über die Farbenlehre in der letzten Zeit viel nachgeleſen, um im Geſpräch mit Ihnen fortzukommen, und habe Sie um Vieles zu fragen; er wird ſich bald bei Ihnen anmelden. — Es dauerte nicht lange, ſo verſtand er ſich mit Göthe ſehr gut und blieb fortan in lebhaftem Verkehr mit ihm; während wir im Auguſt deſſelben Jahres, ehe noch Schelling in Jena eingetroffen war, Göthe'n an Schiller ſchreiben ſehen, mit Fichte ſei an eine engere Verbindung nicht zu denken, obgleich es immer intereſſant ſei, ihn in der Nähe zu haben. Mit Schiller, der mit Kant's und Fichte's Philoſophie gründlich vertraut war, brachte Schelling ſogleich im erſten Winter ſeines Jenenſer Aufenthaltes häufig in philoſophiſchem und geſelligem Verkehre zu. Im Dezember ſchrieb Schiller an Göthe: Schelling ſah ich wöchentlich nur einmal, um — zur Schande der Philoſophie ſei's geſagt — meiſtens L'Hombre mit ihm zu ſpielen. Wenn ich nur ein klein wenig den Kopf wieder über dem Waſſer habe, will ich etwas Beſſeres mit ihm anfangen; er iſt noch immer ſo wenig mittheilend und problematiſch, wie zuvor. Und Göthe antwortet darauf Schiller'n: Es iſt ſo ein unendlich ſeltener Fall, daß man ſich mit und an einander bildet, daß es mich nicht mehr wundert, wenn die Hoffnung auf eine nähere Communication mit Schelling fehlſchlägt. Indeſſen können wir doch immer zufrieden ſein, daß er uns ſo nahe iſt, indem wir doch immer das, was er hervorbringt, ſehen werden; auch macht es ſich vielleicht mit der Zeit. —

Um dieſelbe Zeit, wie Schelling, hatte durch Göthe's Einfluß auch A. W. Schlegel eine außerordentliche Profeſſur in Jena erlangt, wo er ſich ſeit dem Sommer 1796 mit ſeiner Frau aufhielt und neben ſeinen äſthetiſchen Vorleſungen eine große literariſche Thätigkeit entfaltete, nicht blos in der mit ſeinem jüngern Bruder Friedrich (1798—1800) herausgegebenen Zeitſchrift „Athenäum", ſondern auch als Mitarbeiter an Schiller's Horen und an der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung. Im Sommer 1799 kam auch Novalis fleißig nach Jena, wo er die perſönliche Bekanntſchaft A. W. Schlegel's machte, nachdem ſchon im Jahre vorher unter dem Titel „Blüthenſtaub" philoſophiſche Fragmente von Novalis im „Athenäum" erſchienen waren. In demſelben Sommer kam auch Tieck dorthin, zum Beſuche A. W. Schlegel's. Es waren ſchöne Tage, ſchreibt Tieck in ſeinen biographiſchen Notizen über Novalis, die wir mit Schlegel, Schelling und einigen andern Freunden verlebten. Gerade als Fichte Jena verließ und ſich nach Berlin überſiedelte, kam auch Friedrich Schlegel nach Jena, wo er ſich im folgenden Jahre als Privatdocent habilitirte, um in ſeinen philoſophiſchen Vorleſungen eine Parodie des Fichte'ſchen Ich zu liefern. Erinnert man ſich nun, daß als Schüler Schelling's in den erſten Jahren ſeines Jenenſer Aufenthaltes eine Anzahl von jungen Männern dort ſtudirten, welche ſich ſpäter in verſchiedenen Richtungen in der Philoſophie bekannt machten, wie unter Andern die Naturphiloſophen Schelver, Steffens, Schubert, Nees von Eſenbeck, die Philoſophen Fries, Schad, Aſt, Troxler, Krauſe, Solger; wie dort in dem engen Zeitraume weniger Jahre ſo viele fremdartige Elemente zuſammenſtießen und Jena für die jungen ſtrebſamen philoſophiſchen Köpfe der damaligen Zeit, lernende wie lehrende, der Sammelplatz war; ſo begreift man, wie Schubert in ſeiner Selbſtbiographie den damaligen philoſophiſchen Ruhm dieſer Stadt eine Erſcheinung nennen konnte, wie ſie vielleicht auf Jahrhunderte nicht wiederkehren werde. Jedenfalls wird, um für das ſtille Saalathen eine

ähnliche philoſophiſche Glanzperiode herbeizuführen, von andern Umſtänden und Einflüſſen abgeſehen, mehr als das Auftreten eines gewandten Raiſonneurs und Phraſenhelden erfordert, der die romantiſche Poſaune eines wiedererſtandenen Identitätsſyſtems erſchallen läßt.

Friedrich Schlegel (oder Schleiermacher?) hatte (1798) im erſten Bande des „Athenäum" die Schelling'ſche Philoſophie mit treffendem Scharfblick ſchon damals einen kritiſirten Myſticismus genannt, welcher wie der Prometheus des Aeſchylus mit Erdbeben und Untergang endige. Das Zeitalter ſei ein chemiſches Zeitalter, Revolutionen ſeien chemiſche Bewegungen; aber auf das chemiſche werde ein organiſches Zeitalter folgen, in welchem Philoſophie und Poeſie Eins ſein werden. Den chemiſchen Prozeß des Philoſophirens beſſer darzuſtellen (heißt es dann), womöglich die dynamiſchen Geſetze deſſelben ganz in's Reine zu bringen und die Philoſophie, welche ſich immer von Neuem organiſiren und desorganiſiren muß, in ihre lebendigen Grundkräfte zu ſcheiden und zu ihrem Urſprunge zurückzuführen, das halte ich für Schelling's eigentliche Beſtimmung. Dagegen ſcheint mir ſeine Polemik, beſonders aber ſeine literariſche Kritik der Philoſophie, eine falſche Tendenz zu ſein, und ſeine Anlage zur Univerſalität iſt wohl noch nicht gebildet genug, um in der Philoſophie der Phyſik das finden zu können, was ſie ſucht. — Zwiſchen Friedrich Schlegel und Schelling trat ſpäter eine innerliche Spannung ein. Schelling war über das Erſcheinen der Schlegel'ſchen Luzinde höchſt entrüſtet, und Friedrich Schlegel erſchöpfte ſich in Witzen über Schelling's abſolute Identität und nannte ihn mit dem halbbrown'ſchen Spitznamen das „ſtheniſche Thier."

Aus den Vorleſungen, die Schelling in ſeinem erſten akademiſchen Semeſter über Naturphiloſophie und über den transſcendentalen Idealismus hielt, entſtand ſein „erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie" und ſein „Syſtem des transſcendentalen Idealismus". Ueber Schelling's erſtes Auftreten aber in Jena haben wir in Steffens'

Schrift „Was ich erlebte" einen interessanten Bericht. Schon als Student in Kiel war Steffens mit Schelling's „Ideen" im Jahre 1797 bekannt geworden. Sie hatten einen so mächtigen Eindruck auf ihn hervorgebracht, daß er bekennt, jetzt erst habe sich ihm Spinoza's Gott zu beleben, zu offenbaren begonnen und habe ihm das Streben seiner innersten Natur klar gemacht, das Reich der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit aufzuschließen. Durch Spinoza sei er aus dem Schlafe gerüttelt, durch Schelling in Thätigkeit versetzt worden. Schelling's Ansehen, schrieb Steffens, war jugendlich, und sein Auftreten hatte etwas sehr Bestimmtes, ja Trotziges, — breite Backenknochen, stark auseinandertretende Schläfe, hohe Stirn, energisch zusammengefaßtes Gesicht, etwas aufgeworfene Nase, und in den großen, klaren Augen lag eine geistig gebietende Macht. Am Tage nach der Antrittsvorlesung Schelling's über die Idee der Naturphilosophie oder die Nothwendigkeit, die Natur als Einheit zu fassen, besuchte ihn Steffens und wurde mit Freuden aufgenommen, als der erste Naturforscher, der sich an Schelling anschloß und aus der Uebereinstimmung mit demselben eine neue Zuversicht gewann, die (wie Steffens selbst bekennt) fast an Uebermuth grenzte. Aehnlich erging es Andern, und der fromme Schubert, der später in München mit Schelling in inniger Freundschaft lebte, erzählt in seiner Selbstbiographie, welchen Eindruck sein „treuer Freund und Lehrer Schelling" im Jahre 1801 auf ihn gemacht habe. In seinem lebendigen Worte, heißt es dort, lag eine hinnehmende Kraft, der man sich schwer erwehren konnte; seine mit mathematischer Schärfe im Lapidarstyl abgemessene Rede erschien mir wie ein gebundener Prometheus, dessen Bande zu lösen und aus dessen Hand das unverlöschliche Feuer zu empfangen, die Aufgabe des verstehenden Geistes ist. Schelling's Vorlesungen, fügt Schubert hinzu, bildeten den Mittelpunkt eines geistigen Verkehrs der Bessern unter den Studirenden und stifteten unter diesen einen eigentlichen Bund der Seelen, denen die intellectuelle Anschauung als das unveränderliche Organ der Philosophie

der Weg zur gläubigen Auffaſſung des geoffenbarten Wortes und einer ächten Theologie wurde, ſtatt des Dr. Paulus armſeliger und geiſtloſer Schriftauslegung! Man muß übrigens hinzunehmen, daß der alte Schubert, als er im Jahre 1854 noch bei Lebzeiten Schelling's dieſe Worte ſchrieb, ſelbſt nicht umhin konnte beizufügen, Schelling möge ihm dieſes „ſchülerhafte Geſchwätz" über ihn und ſeine Vorleſungen in Jena vergeben; man muß ferner wiſſen, daß Schubert in ſeiner Selbſtbiographie die eigenthümliche Schwäche ſeiner innern Augen erwähnt, die faſt nur noch zum Sehen der weißen und hellen Farben eines Bildes, nicht aber der Schattenſtriche und kleinen dunkeln Flecken geeignet ſeien. Man muß darum die Zeichnung Schubert's durch dasjenige ergänzen, was ſonſther bekannt iſt, daß das lebendige Wort Schelling's kein freier, ſondern an's Heft gebundener Vortrag war, und was die mit mathematiſcher Schärfe im Lapidarſtyl abgemeſſene Rede betrifft, ſo wird dieſe Eigenſchaft als eine von dem red- und gemüthſeligen Schubert in Schelling's Vortrag hineingetragene erſcheinen müſſen, da Schelling nicht anders redete, als er ſchrieb, in ſeinen Schriften aber jene Eigenthümlichkeit vergebens geſucht wird. Auch daß ſchon damals Schelling der Wegweiſer zu gläubiger Auffaſſung des geoffenbarten Wortes geweſen ſei, iſt lediglich ein Gedächtnißfehler des Selbſtbiographen, der ſeine eigene und Schelling's ſpätere Gläubigkeit in den Schelling vom Jahre 1801 hineinſchaute.

Aus Schelling's erſten Vorleſungen über die Naturphiloſophie ging ſein „Erſter Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie" hervor, welchen er „zum Behuf ſeiner Vorleſungen" auf Oſtern 1799 herausgab. In den „Ideen" und in der „Weltſeele" hatte ſich Schelling im Gebiete der empiriſchen Naturforſchung orientirt und ſeine Studien, in Form eines geiſtreichen Raiſonnements eingekleidet, vor das Publikum gebracht. Ueber der Maſſe des aufgenommenen Materials, das er zu ſichten und zu prüfen, ſich innerlich zurechtzulegen und geiſtig anzueignen hatte, konnte

das Deduciren und Conſtruiren des Transſcendentalphiloſophen mehr nur nebenher eine Rolle ſpielen, anſtatt den eigentlichen Mittelpunkt zu bilden. Hatte darum in jenen Schriften die geiſtreich combinatoriſche Manier vorgeherrſcht, ſo handelt es ſich jetzt auf dem akademiſchen Katheder darum, ein Syſtem zu verſuchen, und die Beziehung auf die Thatſachen der Empirie tritt zurück.

Der Plan des Ganzen und der Gang, den die Unterſuchung im Großen nimmt, iſt dieſer: zuerſt ſoll bewieſen werden, daß die Natur in ihren urſprünglichſten Producten organiſch iſt; ſodann ſollen die Bedingungen einer anorganiſchen Natur deducirt, und zuletzt ſoll die Wechſelbeſtimmung der organiſchen und anorganiſchen Natur dargethan werden. Nur darf man Schelling in Bezug auf das Feſthalten an dieſem Gange nicht ſo ſtreng beim Worte nehmen. Denn ein eigentlich methodiſch-ſyſtematiſcher Fortgang der Unterſuchung war hier ſo wenig, wie anderwärts Schelling's Sache, und ſtreng genommen beſtimmt er den unterſcheidenden Inhalt der drei Hauptabſchnitte des Ganzen erſt hinterher in einem Grundriſſe, den er nach vollendetem Drucke voranſtellt und der dem in der Schrift ſelbſt enthaltenen Gange nicht genau entſpricht, ſondern vielmehr deutlich das Beſtreben verräth, den in der Abhandlung ſelbſt fehlenden ſtreng methodiſchen Fortgang der Unterſuchung nachträglich durch eine vorausgeſchickte Ueberſicht deutlicher hervortreten zu laſſen. In Wahrheit läuft der Inhalt der drei Hauptabſchnitte nicht blos fortwährend durcheinander, ſondern das unmethodiſche Verfahren tritt auch dadurch zu Tage, daß auf die Theorie der Krankheit, welche den dritten, die ganze zweite Hälfte des Buches umfaſſenden Hauptabſchnitt hätte ſchließen ſollen, noch einmal eine Theorie des chemiſchen Prozeſſes folgt, der ſchon im zweiten Hauptabſchnitte ſeine Stelle erhalten hatte.

Der Grundgedanke nun, der in dem Buche durchzuführen verſucht wird, iſt kein anderer, als der bereits in der Schrift „Von der Weltſeele" ausgeführte Satz, daß die Natur in ihren urſprünglichen Productionen organiſch iſt und

ſich als organiſirende Thätigkeit die Bedingungen der anorganiſchen Natur ſelbſt hervorbringt, um nun in der Wechſelbeſtimmung des Organiſchen und des Unorganiſchen den Prozeß ihres allgemeinen Lebens zu vollenden. Das in der Wirklichkeit ſpäter Hervortretende iſt ideell das Frühere und urſprünglich zum Grunde Liegende. Dies iſt die Conſequenz des transſcendental-idealiſtiſchen Standpunkts, welcher das Letzte zum Erſten macht, die in der Selbſtanſchauung des Ich hervortretende höchſte Einheit der ganzen vorausgegangenen Entwickelung der Natur als Prinzip zur Erklärung derſelben vorausſetzt und zum Grunde legt, um dieſelbe daraus von vornherein abzuleiten. Darum knüpft Schelling in ſeinem „Entwurf" an die ihm aus der Wiſſenſchaftslehre als ausgemacht geltenden Sätze an und bedient ſich auch im Verlauf der Unterſuchung der in ſeinen Abhandlungen über den Idealismus der Wiſſenſchaftslehre gebrauchten Kategorien und Terminologie. Das Geſpenſt des Unbedingten muß auch hier wieder vorhalten, um den Punkt zu finden, von welchem aus „die Natur in's Werden geſetzt werden" könne.

I. Welcher Gegenſtand (ſo beginnt Schelling) Object der Philoſophie ſein ſoll, derſelbe muß auch als ſchlechthin unbedingt angeſehen werden, und es fragt ſich alſo, inwiefern der Natur Unbedingtheit könne zugeſchrieben werden. Das Unbedingte kann nun aber überhaupt nicht in irgend einem einzelnen Dinge, noch in irgend etwas geſucht werden, von dem man ſagen kann, daß es iſt; denn was iſt, nimmt nur am Sein Theil und iſt nur eine einzelne Form oder Art des Seins. Umgekehrt kann man vom Unbedingten niemals ſagen, daß es iſt; denn es iſt das Sein ſelbſt, welches in keinem endlichen Producte ſich ganz darſtellt und wovon alles Einzelne nur gleichſam ein beſonderer Abdruck iſt. Wenn nun nach den Prinzipien der Transſcendentalphiloſophie Alles, was iſt, Conſtruction des Geiſtes iſt, ſo iſt das Sein ſelbſt nichts anders, als das Conſtruiren, oder da Conſtruction überhaupt nur als Thätigkeit vorſtellbar iſt, nichts anders, als die höchſte conſtruirende Thätigkeit, welche, obgleich ſelbſt nie Object, doch Prinzip alles Objectiven iſt. Iſt alſo

das Sein ſelbſt nur Thätigkeit, ſo kann auch das einzelne Sein nur als eine beſtimmte Form oder Einſchränkung der urſprünglichen Thätigkeit angeſehen werden. Die Forderung, daß die Natur als unbedingt angeſehen werden ſolle, ſagt darum nichts anders, als dies, daß auch in der Naturphiloſophie das Sein nicht als etwas Urſprüngliches angeſehen werden ſoll.

1. Wir müſſen, was Object iſt, in ſeinem erſten Urſprunge erblicken; vorerſt alſo iſt Alles, was in der Natur iſt, und die Natur ſelbſt, als Inbegriff des Seins, für uns gar nicht vorhanden; die Natur als Product kennen wir nicht; wir kennen ſie nur als thätig, und über die Natur philoſophiren, heißt: die Natur ſchaffen, d. h. ſie aus dem todten Mechanismus, worin ſie befangen erſcheint, herauszuheben, ſie mit Freiheit gleichſam beleben und in eigene freie Entwickelung verſetzen, das Handeln der Natur ſelbſt im Handeln zu erblicken.

Wie kann aber die Natur als ſchlechthin thätig angeſehen werden? In welchem Lichte muß uns die Natur erſcheinen, wenn ſie abſolut thätig iſt? Abſolute Thätigkeit iſt nicht durch ein endliches, ſondern nur durch ein unendliches Product darſtellbar; der eigentliche Begriff für eine empiriſche Unendlichkeit iſt der Begriff einer Thätigkeit, die in's Unendliche fort gehemmt iſt, was aber nur möglich iſt, wenn in jedem einzelnen Punkt, d. h. in jedem endlichen Producte, ſelbſt wieder ihre ganze Unendlichkeit liegt, es ſelbſt alſo wieder einer unendlichen Entwickelung fähig iſt. Iſt alſo die Natur abſolute Thätigkeit, ſo muß dieſe Thätigkeit als in's Unendliche gehemmt erſcheinen; der urſprüngliche Grund dieſer Hemmung aber muß, da die Natur ſchlechthin thätig iſt, doch nur wieder in ihr ſelbſt geſucht werden. Durch dieſen urſprünglichen Gegenſatz in ihr ſelbſt wird die Natur eigentlich erſt in ſich ſelbſt ganz und beſchloſſen. Keine fremde Macht kann in ſie eingreifen, alle Geſetze ſind in ihr ſelber einheimiſch, und was in ihr geſchieht, muß ſich aus den thätigen und bewegenden Prinzipien erklären laſſen, die in ihr ſelbſt liegen. So als ihre eigene Geſetzgeberin und als ſich

ſelbſt genug, hat die Natur unbedingte Wirklichkeit. In jedem Einzelweſen der Natur ſpiegelt ſich das Ganze, das Unendliche. Liegt in einem Product nicht ſelbſt wieder die Unendlichkeit, ſo iſt es nur ſcheinbares Product.

2. Die Fähigkeit zu unendlicher Entwickelung kann in einem Producte nicht ſtattfinden ohne unendliche Mannichfaltigkeit urſprünglich in ihm vereinigter Tendenzen. Worin offenbaren ſich dieſe Tendenzen? Die urſprünglichſten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit ſind in den urſprünglichen Qualitäten zu ſuchen, und dieſe ſind die urſprünglichſten negativen Darſtellungen des Unbedingten in der Natur. Dieſe urſprünglichen Actionen aber ſind nicht ſelbſt im Raume, ſie können nicht (atomiſtiſch) als Theile der Materie angeſehen werden, obwohl jede in ſich ſelbſt ganz und beſchloſſen iſt und gleichſam eine Naturmonade vorſtellt. Jede Qualität iſt eine Action von beſtimmtem Grade, für die es kein anderes Maaß giebt, als ihr Product; keine Materie alſo iſt urſprünglich mechaniſch zuſammengeſetzt. In allen dieſen Actionen aber iſt eine und dieſelbe urſprüngliche Naturthätigkeit gehemmt, was nicht anders denkbar iſt, als daß dieſe Actionen einem und demſelben abſoluten Producte entgegenſtreben, das ſie gemeinſam darſtellen ſollen.

Wo iſt nun der Punkt zu finden, in welchem dieſe unendliche Mannichfaltigkeit verſchiedener Actionen in der Natur ſich ſo vereinigen könne, daß dabei die Individualität keiner Action zu Grunde geht, daß die Mannichfaltigkeit nicht vernichtet wird? Je zwei Actionen ſchränken ſich durch Wechſelwirkung wechſelſeitig auf den gemeinſchaftlichen Effect ein, welcher allein das Dritte iſt, in dem ſie ſich berühren können. Das Streben aller urſprünglichen Tendenzen geht nun überhaupt auf Erfüllung des Raumes, ihr Eingreifen ineinander iſt alſo Streben nach Erfüllung eines gemeinſchaftlichen Raumes, ſo daß in jedem noch ſo kleinen Theil einer gegebenen Materie noch alle Tendenzen anzutreffen wären und der Raum gleichſam von innen heraus erfüllt wird, der erfüllte Raum alſo nur das Phänomen eines Strebens iſt, deſſen Prinzip ſelbſt nicht im Raume iſt. Jenes Streben nach Er-

füllung eines gemeinſchaftlichen Raumes kündigt ſich in der Erfahrung durch Widerſtand gegen Aufhebung der gemeinſchaftlichen Raumerfüllung an, und dies giebt das Phänomen von Zuſammenhang oder Cohäſion. Jede Tendenz iſt aber zugleich eine völlig individuelle und beſtimmte, d. h. ein Streben, den Raum auf beſtimmte Art auszufüllen. Dies kündigt ſich durch Beſtimmtheit der Figur an. Nun ſoll aber jede Action durch die Unendlichkeit aller übrigen eingeſchränkt ſein, alle zuſammen alſo werden wechſelſeitig in ihren Producten ſich ſtören und auf Geſtaltloſigkeit reduciren.

Das Geſtaltloſe iſt das Flüſſige, das jeder Geſtalt Empfängliche, ebendeswegen Geſtaltloſe, eine Maſſe alſo, worin kein Theil vom andern durch Figur ſich unterſcheidet. Die urſprünglichſte und abſoluteſte Combination entgegengeſetzter Actionen in der Natur muß ſomit die urſprünglichſte Flüſſigkeit hervorbringen, die als ein allgemein verbreitetes Weſen ſich darſtellen wird, das der Nichtflüſſigkeit oder Starrheit ſchlechthin entgegenwirkt. Dieſes Prinzip iſt die Wärme. Wäre nun in der Natur Nichts, was dem fluidiſirenden Prinzip das Gegengewicht hielte, ſo würde die ganze Natur in eine allgemeine Continuität ſich auflöſen. Dieſer Verallgemeinerung aber widerſtrebt die Individualität der urſprünglichen Actionen. Da nun in der Natur Alles continuirlich im Werden begriffen iſt, ſo wird es in jenem abſoluten Product weder zur abſoluten Flüſſigkeit, noch zur abſoluten Starrheit kommen können. Dies giebt das Schauſpiel eines endloſen Kampfes zwiſchen der Form und dem Formloſen, und die Natur wird, da ſie weder in das eine, noch in das andere Extrem ſich verlieren kann, in ihrer Urſprünglichkeit ein Mittleres aus beiden ſein.

3. Keine Materie iſt einfach, denn jede iſt Product einer beſondern Naturoperation, alſo durch Combination entſtanden, und es findet ein allgemeiner unbedingter Zwang zur Combination durch die ganze Natur ſtatt, und alle Verſchiedenheit der Naturproducte kann nur von der verſchiedenen Proportion der Actionen herrühren. Keine Materie kann den Zuſtand der abſoluten Flüſſigkeit verlaſſen, ohne daß

irgend eine Action das Uebergewicht erlangt, was wiederum nicht geſchehen kann, ohne daß eine andere dagegen unterdrückt wird. Da der allgemeine Bildungsproceß der Natur nur inſofern unendlich iſt, als er continuirlich in ſich ſelbſt zurückläuft, ſo muß es in dieſem Prozeß zu letzten Producten kommen, die das Reſiduum des allgemeinen Bildungsprozeſſes und inſofern einfach ſind. Aber auch dieſe kann die Natur nicht dulden, denn ſie duldet überhaupt kein letztes Product, nichts auf immer Fixirtes, nichts Permanentes; ſondern es erſcheinen in der Natur als Object nur permanente Prozeſſe, durch welche das Zuſammengeſetzte beſtändig decomponirt und das Einfache beſtändig zuſammengeſetzt wird. Dieſe Prozeſſe, deren Bedingungen beſtändig exiſtiren, haben den Schein von Producten.

Keine einzelne Action kann in dieſem Antagonismus zu derjenigen Entwickelung kommen; die ihrer Natur gemäß iſt und zu welcher ihr ein Trieb einwohnt, denn es findet ein allgemeines Eingreifen jeder Action in die andere ſtatt, und alle erhalten ſich wechſelſeitig im Zwang. Die producirte Geſtalt iſt aber der Ausdruck für diejenige, durch unendlich viele Verſuche endlich gefundene Proportion, in welcher neben der größten Freiheit der Actionen zugleich die vollkommenſte wechſelſeitige Bindung möglich iſt. Darum wird jenes unendliche Product auf jeder Stufe des Werdens fixirt. Auf jeder Stufe der Entwickelung iſt die bildende Natur auf eine beſtimmte, einzig mögliche Geſtalt eingeſchränkt. Die individuellen Producte, bei denen die Thätigkeit der Natur ſtehen bleibt, ſind nur mißlungene Verſuche, eine allgemeinſte Proportion zu erreichen, in welcher alle Actionen, unbeſchadet ihrer Individualität, vereinigt werden können.

4. Die Natur hat eine ſolche Proportion nicht erreicht; dies geht daraus hervor, daß, ſobald auf einer gewiſſen Stufe der Bildung der im Product rege Bildungstrieb angelangt iſt, ſich derſelbe in entgegengeſetzte Tendenzen trennt und entzweit, was als Geſchlechtsverſchiedenheit erſcheint. Abſolute Geſchlechtsloſigkeit iſt nirgends in der organiſchen Natur zu finden; jede Organiſation hat eine Stufe der Bil-

dung, auf welcher jene Trennung nothwendig ist. Die Trennung in verschiedene Geschlechter ist eben die Tremnung, die wir als den Grund der Hemmung in den Productionen der Natur finden, d. h. die Natur wird durch diese Trennung wirklich in ihren Productionen gehemmt, ohne daß sie deswegen aufhörte, thätig zu sein. Durch diese Trennung ist die Permanenz verschiedener Entwickelungsstufen in der Natur gesichert. Und sobald das Gemeinschaftliche gesichert ist, verläßt die Natur das Individuelle und hört auf, in ihm thätig zu sein, oder vielmehr sie fängt an, darauf entgegengesetzte Wirkungen auszuüben. So muß das Individuum als das Mittel, die Gattung als Zweck der Natur erscheinen; die Verschiedenheit der Organisationen reducirt sich zuletzt allein auf die Verschiedenheit der Stufen, auf welchen sie in entgegengesetzte Geschlechter sich trennen, und die Organisationen, welche auf derselben Entwickelungsstufe gehemmt sind, müssen auch in Ansehung ihrer zeugenden Kräfte homogen sein.

Ist nun das Product auf einer bestimmten Entwickelungsstufe gehemmt, d. h. in Ansehung seiner Productionen beschränkt, so kann es in's Unendliche nichts anders produciren, als sich selbst, ist also in der ursprünglichen Beschränktheit seines bildenden Triebes fortgehend nur thätig für sich selbst. Alle diese verschiedenen Producte sind aber als Ein auf verschiedenen Stufen gehemmtes Product zu begreifen, als Abweichungen von Einem ursprünglichen gemeinschaftlichen Ideale oder absoluten Originale, welches die Natur durch alle Organisationen zusammen ausdrückt. Den Beweis, daß es ein solches giebt, liefert die vergleichende Anatomie aus der Continuität der dynamischen Stufenfolge in der Natur. Eine solche dynamische Stufenfolge überhaupt abzuleiten, ist die Grundaufgabe der ganzen Naturphilosophie.

5. Es sind individuelle Producte in der Natur gesetzt worden; aber die Natur geht auf einen allgemeinen Organismus. Es fragt sich also: wie erhält sich das Individuelle überhaupt in der Natur? wie kann sich eine individuelle Natur gegen den allgemeinen Organismus behaupten? Nicht anders, als daß sie gerade wie der absolute Organismus

darauf ausgeht, Alles in der Sphäre ihrer Thätigkeit zu begreifen. In dieſer Handlung ſcheidet ſich für ſie Inneres von Aeußerem, Individuelles von äußerer Natur, Organiſches von Unorganiſchem. Dieſer Act der Entgegenſetzung iſt eine Thätigkeit, die von innen nach außen wirkt. Ihre Empfänglichkeit für das Aeußere iſt durch ihre Thätigkeit gegen daſſelbe bedingt; nur inſofern ſie der äußern Natur widerſtrebt, kann die äußere Natur auf ſie als ein Inneres einwirken. Das Prinzip des Lebens iſt, wo es ſich äußert, eine Thätigkeit, welche ſich jedem Andrange äußerer Kraft widerſetzt; die negative Bedingung des Lebens iſt alſo Erregung durch äußere Einflüſſe. Die Wechſelbeſtimmung von Empfänglichkeit und Thätigkeit iſt der Begriff der Reizbarkeit des Organismus; beide entſtehen zugleich in einem und demſelben untheilbaren Moment, und nur dieſe Gleichzeitigkeit von Thätigkeit und Empfänglichkeit begründet das Leben. Das urſprünglich Organiſche iſt unmittelbar bedingt durch ſeine anorganiſche Außenwelt. Dieſes alſo treibt uns nicht weiter auf ein Drittes.

II. Die Natur des Anorganiſchen muß durch den Gegenſatz gegen die Natur des Organiſchen beſtimmt ſein. Iſt in der organiſchen Natur nur die Gattung fixirt, ſo muß in der anorganiſchen gerade umgekehrt das Individuelle fixirt ſein und keine Reproduction der Gattung durch das Individuum ſtattfinden. Kurz: die anorganiſche Natur iſt blos Maſſe, d. h. Neben- und Außereinander ohne wirkliche Verbindung. Da ein ſolches nur als Tendenz zum Ineinander denkbar iſt, ſo wird eine Urſache gefordert, welche dieſe Tendenz unterhält. Nach dem mechaniſchen Syſteme werden jene Maſſen durch einen äußern Impuls gegen einander getrieben und gravitiren ſo gegen einander. Nach der Theorie — nicht ſowohl Newton's, als vielmehr der Newtonianer — exiſtirt überhaupt kein materielles Prinzip der Gravitation, ſondern das Prinzip der Schwere oder der Anziehung iſt ein immaterielles, eine Grundkraft aller Materie; die allgemeine Wirkung der Anziehungskraft, die ſie auf jeden Theil der Materie in's Unendliche ausübt, iſt die Gravitation. Die Ver-

einigung dieſer beiden entgegengeſetzten Syſteme iſt das Syſtem der phyſiſchen Attraction, das aus der Theorie der allgemeinen Weltbildung abgeleitet wird.

1. Da es eigentlich immer nur die gemeinſchaftliche Tendenz zur Vereinigung mit einem Höheren iſt, was Materien unter ſich zuſammenhält und dieſelben, wenn ſie gleich nur neben und außer einander exiſtiren, doch zu Einem Ganzen organiſirt; ſo müſſen ſie in Bezug auf dieſes Höhere eine gemeinſchaftliche Beſchaffenheit haben oder zu einer gemeinſchaftlichen Affinitätsſphäre gehören, und es entſteht die Frage, ob man ſich den Urſprung des Weltſyſtems nicht vielmehr organiſch, als mechaniſch, nämlich durch einen Wechſel von Ausdehnung und Zuſammenziehung, als wodurch alle organiſche Bildung geſchieht, denken ſolle? Und man kann wohl auch zum Voraus ſagen, daß, wenn die Natur überhaupt nicht durch Zuſammenſetzung, ſondern durch Evolution entſteht und wenn überall erſt aus dem Producte ſeine Beſtandtheile entſpringen, dann durch die ganze Natur ein allgemeines Zerfallen jeder Einheit in entgegengeſetzte Factoren ſtattfinden muß. Und ſo iſt die allgemeine Dualität in der Natur nicht die Urſache der allgemeinen Gravitation, ſondern vielmehr durch dieſe in die Natur gekommen. Auch wird dann die beſtändige organiſche Metamorphoſe des Univerſums erklärbar, und mit ihr haben wir zugleich jenes beſtändige Zurückkehren der Natur in ſich ſelbſt abgeleitet, welches ihr eigentlicher Charakter iſt.

2. Das Prinzip alles chemiſchen Prozeſſes muß Mittelglied aller chemiſchen Verwandtſchaften ſein; alle andern Materien müſſen ſich nur dadurch chemiſch verwandt ſein, daß ſie gemeinſchaftlich nach Verbindung mit dieſem Einen ſtreben. Dieſes Prinzip iſt Sauerſtoff, welcher bei allen chemiſchen Prozeſſen der Erde die poſitive Rolle hat. Nun iſt aber der Sauerſtoff ein der Erde fremdes Prinzip, ein Erzeugniß der Sonne; die poſitive Action in jedem chemiſchen Prozeß muß alſo von der Sonne ausgehen. Es wird alſo außer der Action der Schwere, welche die Sonne auf die Erde ausübt, noch eine chemiſche Influenz der Sonne

auf die Erde gefordert, und dieſe chemiſche Action der Sonne auf die Erde ſtellt ſich im Phänomen des Lichtes dar. Aber das Licht der Sonne und aller Sonnen iſt poſitiv nur im Gegenſatz gegen unſern negativen Zuſtand, und das Licht der Sonne ſelbſt iſt wieder negativ in Bezug auf eine höhere poſitive Influenz, welche ſie ſelbſt in Lichtzuſtand verſetzt. Und dies iſt es eben, was eine Organiſation des Univerſums in's Unendliche möglich macht, daß nämlich, was in Bezug auf ein Höheres negativ iſt, in Bezug auf ein Niederes wieder poſitiv wird. Die Action, deren Phänomen das Licht iſt, wirkt poſitiv im chemiſchen Prozeß. Sie wird mit der Action der Schwere, welche die Centralkörper ausüben, in einem geheimen Zuſammenhange ſtehen, und jene wird den Dingen der Welt die dynamiſche, dieſe die ſtatiſche Tendenz geben.

Wenn nun alle Materien der Erde zu jener chemiſchen Action ſich poſitiv oder negativ verhalten, ſo werden ſie auch wechſelſeitig unter einander ſich ſo verhalten. Damit iſt abgeleitet, daß es überhaupt etwas wie Elektricität in der Natur gebe. Aber das negative und poſitive Verhalten der Körper überhaupt iſt beſtimmt durch ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoffe; alſo wird auch das negative und poſitive Verhältniß der Körper unter einander beſtimmt ſein durch ihr entgegengeſetztes Verhältniß zum Sauerſtoff. Der Sauerſtoff iſt Bedingung des elektriſchen Prozeſſes und des Verbrennungsprozeſſes; beide beruhen auf demſelben Gegenſatze.

3. Es iſt alſo Ein allgemeiner Dualismus, der durch die ganze Natur geht. Aber was hat jenen Urgegenſatz ſelbſt hervorgerufen aus der allgemeinen Identität oder abſoluten Involution der Natur? Einheit in der Entzweiung iſt nur da, wo das Heterogene ſich anzieht, und Entzweiung in der Einheit nur, wo das Homogene ſich zurückſtößt. Dieſes Wechſelverhältniß erblicken wir am urſprünglichſten in den Erſcheinungen des allgemeinen Magnetismus. Die Urſache des allgemeinen Magnetismus iſt auch die Urſache der allgemeinen Heterogeneität in der Homogeneität und der Ho-

mogeneität in der Heterogeneität. Wie aber hat dieſer allgemeine Gegenſatz ſich in ſo mannichfaltige Gegenſätze ausgebreitet? Hat der Magnetismus in die Natur den erſten Gegenſatz gebracht, ſo war dadurch zugleich der Keim einer unendlichen Evolution, der Keim eines unendlichen Zerfallens in immer neue Producte in's Univerſum gelegt. Iſt aber das Univerſum evolvirt, ſo wird jene Urſache der Heterogeneität durch eine von Product zu Product ſich fortpflanzende Vertheilung die allgemeine Heterogeneitätunterhaltung, und dieſe Vertheilung, die wechſelſeitig ausgeübt wird und deren allgemeines Medium das Licht iſt, iſt nicht nur Bedingung der Gravitation in jedem Syſtem, ſondern auch das allgemein Beſtimmende des dynamiſchen Prozeſſes. Die entgegengeſetzten Kräfte, welche dadurch geweckt werden, bringen einen Indifferenzzuſtand hervor, und in dieſem Zuſtande befinden ſich eigentlich alle Materien der Erde, ehe ſie in elektriſchen oder chemiſchen Conflict gebracht werden.

Die urſprünglich unendliche Tendenz zur Entwickelung iſt für die Anſchauung eine Tendenz zur Evolution mit unendlicher Geſchwindigkeit, die aber in der Reihe des Endlichen durch ein Retardirendes im Gleichgewicht gehalten wird. Vermöge der wechſelſeitigen Einſchränkung der accellerirenden und retardirenden Kraft wird es in keinem gegebenen Zeitpunkte zur abſoluten Evolution kommen, ſondern nur zu einem Außereinander in dem Ineinander und zu einem Ineinander im Außereinander. Da die Tendenz zur Evolution eine urſprünglich unendliche iſt, ſo muß ſie als eine Kraft gedacht werden, die in unendlich kleiner Zeit einen unendlich großen Raum erfüllen würde. So ſind verſchiedene Dichtigkeitsgrade möglich, und die Materie iſt alſo nicht ſowohl Raumerfüllung, als ein Raumerfüllen, und zwar ein Erfüllen mit beſtimmter Geſchwindigkeit. Die Kraft aber, wodurch die Evolution bei endlicher Geſchwindigkeit an beſtimmten Punkten gehemmt wird, iſt die Schwerkraft, als Drittes zur accellerirenden und retardirenden Kraft. Erſt durch die Schwerkraft wird die Natur ein permanentes und für alle Zeiten fixirtes Product. Es wurde vorausgeſetzt, die Natur ſei Entwickelung aus

Einer urſprünglichen Involution. Dieſe Involution kann nichts Reelles ſein, ſondern nur als ein Act vorgeſtellt werden, als abſolute Syntheſe, welche nur ideell iſt und gleichſam den Wendepunkt der Transſcendental- und der Naturphiloſophie bezeichnet.

III. Die Natur iſt in ihren urſprünglichſten Producten organiſch, aber die Functionen des Organismus können nicht anders, als im Gegenſatze gegen eine anorganiſche Welt abgeleitet werden. Denn das Weſen des Organismus iſt die Erregbarkeit, kraft deren allein eigentlich die organiſche Thätigkeit verhindert wird, in ihrem Producte, das eben deswegen nie iſt, ſondern immer nur wird, ſich zu erſchöpfen. Iſt nun aber Organismus überhaupt nur unter Bedingung einer anorganiſchen Welt möglich, ſo müſſen auch in der unorganiſchen Natur ſchon alle Erklärungsgründe des Organiſchen liegen, was nicht anders, als durch eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen beiden möglich iſt, d. h. die unorganiſche Natur muß zu ihrem Beſtand und zu ihrer Fortdauer ſelbſt wieder eine höhere Ordnung der Dinge vorausſetzen, es muß ein Drittes geben, was organiſche und unorganiſche Natur wieder verbindet, ein Mittleres, das die Continuität zwiſchen beiden unterhält. Die ganze Natur gleichſam mit Einem Schlage zu erklären, iſt nur möglich durch eine Wechſelbeſtimmung zwiſchen Organiſchem und Unorganiſchem.

1. Das Weſen der Erregbarkeit iſt ebenſo viel, als: der Organismus iſt ſein eignes Object, er conſtituirt ſich ſelbſt, aber nur im Andrang gegen eine äußere Welt, d. h. die Erregbarkeit des Organismus ſtellt ſich in der Außenwelt dar als eine beſtändige Selbſtreproduction. Der Organismus, als Ganzes genommen, muß ſich ſelbſt das Medium ſein, wodurch äußere Einflüſſe auf ihn wirken. Dies aber ſagt wieder nichts anders, als: es ſoll im Organismus ſelbſt eine urſprüngliche Duplicität ſein, der Organismus ſoll eine doppelte Außenwelt haben oder zweien Welten zugleich angehören, was nicht anders möglich iſt, als indem jede anorganiſche Welt ſelbſt eigentlich eine doppelte Welt iſt, und wo beide ſich berühren, da iſt Thätigkeit. Jede Organiſation iſt

ſolche nur, inſofern ſie gegen zwei Welten zugleich gekehrt iſt.

Dieſe höhere Influenz allein iſt Urſache der Erregbarkeit; die Bedingung dieſer auf den Organismus wirkſamen Thätigkeit iſt aber die Duplicität im Organismus ſelbſt; als eine ſolche Urſache, die nur unter der Bedingung der Duplicität thätig iſt, kennen wir allein die chemiſche Action, die ſich nur unter der Bedingung eines poſitiven und negativen Wechſelverhältniſſes thätig zeigt. Alſo muß jene Thätigkeit, welche die Urſache der Erregbarkeit iſt, ſelbſt eine zwar nicht ihrem Prinzip, wohl aber der Tendenz nach chemiſche Thätigkeit ſein.

2. Urſache aller organiſchen Duplicität iſt diejenige Urſache, wodurch in den Organismus eine urſprüngliche Empfänglichkeit kommt. Senſibilität alſo iſt Urſache alles Organismus, organiſcher Thätigkeitsquell und ſelbſt Urſprung des Lebens. Aber ſie wird nur aus dem äußern Effect erkannt und iſt nur in ihrer äußern Erſcheinung, nicht an ſich ſelbſt erkennbar. Als Urſache alles Organismus muß ſie außerhalb der Sphäre des Organismus ſelbſt in eine Sphäre fallen, welche höher iſt, als die Gegenſätze des Organismus und Mechanismus, und beide unter ſich begreift. Dieſe höhere Sphäre iſt keine andere, als die Natur ſelbſt, ſofern ſie als ſchlechthin unbedingt oder als abſolut organiſch gedacht wird. Das Gleichgewicht oder der Zuſtand der Indifferenz, in welchem der Organismus mit ſich ſelbſt ſteht, muß continuirlich geſtört, aber auch continuirlich wiederhergeſtellt werden. Letzteres kann nur durch ein Drittes geſchehen, und darum wird jene Urſache im Organismus nur unter der Bedingung der Triplicität als thätig erſcheinen. Dieſe Triplicität aber muß beſtändig nur werden, entſtehen, verſchwinden und wieder entſtehen, niemals ſein.

Indem nun Senſibilität der dynamiſche Thätigkeitsquell iſt, nicht aber ſelbſt Thätigkeit, iſt ſie nur Bedingung aller Irritabilität, und der äußere Reiz hat keine andere Function, als die organiſche Duplicität wiederherzuſtellen. Aber wie Senſibilität Bedingung der Irritabilität, ſo iſt hinwiederum

Irritabilität Bedingung der Senſibilität. Indem Irritabilität, wodurch das Organiſche als innerlich bewegt erſcheint, ganz in das Product als ein Aeußeres übergeht, iſt ſie productive Thätigkeit ſelbſt, Bildungstrieb oder Productionskraft. Soll aber die Production nach Vollendung des Products fortdauern, ſo muß ſie innerhalb ihrer beſtimmten Sphäre wenigſtens unendlich, die Productionskraft müßte Reproductionskraft ſein. Dieſes beſtändige Wiederanfachen der Productionskraft iſt die Nutrition, deren Zweck eine immer erneuerte Erregung des Organismus, d. h. Beſtimmung deſſelben zu beſtändiger Selbſtreproduction iſt. Dieſe eigenthümliche Erregbarkeit iſt wieder Urſache der Secretion, in welcher jedes Organ ſein ſpecifiſches Product abſondert. Durch die erregenden Potenzen der Nutrition geht die Erregung unvermeidlich in einen Anſatz von Maſſe durch Aſſimilation über; und die zweite Stufe der organiſchen Reproduction iſt das Wachsthum.

Aber die in der Reproduction thätige Kraft iſt eine ihrer Natur nach unendliche Kraft, welche wirkſam iſt, wo nur ihre Bedingungen gegeben ſind. Da dieſe nun im Organismus immer gegeben ſind, ſo müßte ſie immerfort produciren, es müßte alſo entweder ein unbegrenztes Wachsthum ſtattfinden, wie bei Pflanzen und den Polypen, die nur Knospen eines urſprünglichen Stammes ſind; oder die Production würde über ihr Product hinausſtreben und ſich in Producten darſtellen, die bei aller Regelmäßigkeit doch unorganiſche Producte — des ſogenannten Kunſttriebs wären. Die Kunſttriebe der Thiere reſultiren aus der Determination ihrer phyſiſchen Kräfte in Anſehung der Art ihrer Wirkſamkeit; der Grund, aus welchem die Natur dieſe äußere geometriſche Vollkommenheit producirt, iſt die blinde Nothwendigkeit, mit welcher die Natur überhaupt handelt, und ſo erſcheinen dieſe Producte des Kunſttriebs als Producte jener allgemeinen bildenden Urſache, die gleichſam die allgemeine Naturſeele iſt, von der Alles in Bewegung geſetzt wird.

So ſchließt ſich der Kreis der organiſchen Natur; die Productionskraft iſt die äußerſte der organiſchen Kräfte, und

ſo iſt die organiſche Natur mit ihren beiden äußerſten Enden, der Senſibilität und der Productionskraft, in eine allgemeine Natur verflochten. Die Thätigkeit dauert fort, nicht das Product; dieſes iſt als Individuum nur Mittel, die Gattung Zweck. In der Reproduction der Gattung alſo erſtirbt die letzte organiſche Thätigkeit des Individuums, denn in dieſe verlieren ſich alle höhern Kräfte. Der Kunſttrieb iſt alſo das, was unmittelbar in den Zeugungstrieb übergeht. Mit vollbrachter Zeugung iſt auch die letzte Heterogeneität in Thätigkeit übergegangen.

3. Aus dem Vorhergehenden folgt, daß die organiſchen Functionen eine der andern untergeordnet, daß ſie ſich aber entgegengeſetzt ſind in Anſehung ihres Hervortretens im Individuum ſowohl als in der ganzen organiſchen Natur; es folgt ferner, daß durch dieſe Entgegenſetzung, weil die höhere Function durch das Uebergewicht der untergeordneten verdrängt wird, eine dynamiſche Stufenfolge in der Natur begründet iſt. Dieſe beweiſt ſich aus der dreifachen Wechſelbeſtimmung, welche zwiſchen der Senſibilität und Irritabilität, zwiſchen der Senſibilität und Productionskraft und zwiſchen der Irritabilität und Productionskraft durch die ganze organiſche Natur ſtattfindet. Es iſt alſo Eine Organiſation, die durch alle Stufen herab allmählich bis in die Pflanze ſich verliert, und Eine ununterbrochen wirkende Urſache, die von der Senſibilität des erſten Thiers an bis in die Reproductionskraft der letzten Pflanze ſich verliert.

Dieſelbe Stufenfolge findet in der anorganiſchen Natur ſtatt, und in der allgemeinen Natur müſſen wenigſtens die Analoga aller jener organiſchen Stufen vorkommen. Dem Bildungstriebe in der organiſchen Natur entſpricht in der allgemeinen Natur das Licht, in der anorganiſchen der chemiſche Prozeß; der Irritabilität im Organiſchen entſpricht in der allgemeinen Natur die Elektricität und in der anorganiſchen Natur der elektriſche Prozeß; der organiſchen Senſibilität endlich entſpricht in der allgemeinen Natur die Urſache des allgemeinen Magnetismus als allgemeiner dynamiſcher

Thätigkeitsquell, und im Anorganiſchen die Erſcheinungen des Magnetismus ſelbſt.

4. Jedes Individuum iſt nichts anders, als der ſichtbare Ausdruck einer beſtimmten Proportion der organiſchen Kräfte. Daß die Proportion eine beſtimmte iſt, macht eine Abweichung von ihr möglich, und daß die ganze Exiſtenz der Organiſation durch dieſe Proportion begrenzt iſt, macht, daß eine Abweichung davon mit der Exiſtenz des ganzen Products unverträglich iſt. Mit Einem Worte: beides zuſammen macht das organiſche Individuum der Krankheit fähig, und es gehört ein beſtimmter Grad der Erregbarkeit dazu, um dieſe beſtimmte Organiſation gegen das Ankämpfen der äußern Natur zu erhalten und deren conträren Einflüſſen entgegen zu reproduciren. Die Krankheit wird durch dieſelben Urſachen hervorgebracht, durch welche die Lebenserſcheinung ſelbſt hervorgebracht wird, und ſo muß die Krankheit dieſelben Factoren haben, wie das Leben. Nun beſteht aber das Weſen alles Organismus darin, daß er keine abſolute Thätigkeit ſei, ſondern eine durch Empfänglichkeit vermittelte Thätigkeit; denn das Beſtehen des Organismus iſt nur ein beſtändiges Reproducirtwerden, was nur unter dem beſtändigen Einfluß äußerer Kräfte geſchieht. Die Factoren oder innern Bedingungen des Lebens ſind alſo im Begriffe der Erregbarkeit enthalten, ſeine Urſachen aber in dem unterbrochenen Einfluß äußerer Kräfte. Wir unterſcheiden alſo die erſte Urſache der Erregbarkeit von den Urſachen der Erregung oder den erregenden Potenzen Brown's, welche nur unter der Bedingung der Erregbarkeit die Erſcheinung der Erregung hervorbringen.

Iſt nun aber die Erregbarkeit für die Erſcheinung nur durch die erregenden Potenzen beſtimmt, obgleich urſprünglich von demſelben unabhängig, ſo iſt ſie doch durch nichts veränderlich, als durch die erregenden Potenzen. Der Sitz der Krankheit iſt alſo die Erregbarkeit; ihre Möglichkeit iſt bedingt durch die Veränderlichkeit der Erregbarkeit; aber die Erregbarkeit iſt veränderlich nur durch die erregenden Potenzen; die Urſache der Krankheit kann alſo nur im Verhältniß der Erregbarkeit zu den erregenden Potenzen liegen,

und die Erregbarkeit iſt durch nichts beſtimmt, als durch die erregenden Potenzen. Im Begriffe der Erregbarkeit werden die beiden entgegengeſetzten Factoren: Senſibilität und Irritabilität vereinigt gedacht; es wird alſo auch im Individuum ein ſolches wechſelſeitiges Fallen und Steigen beider Factoren ſtattfinden, freilich nur innerhalb einer beſtimmten Grenze, unterhalb welcher beide Factoren gemeinſchaftlich ſinken.

Die Entdeckung dieſes wunderbaren Verhältniſſes entgegengeſetzter Factoren durch den Schottländer John Brown iſt einer der tiefſten Griffe in die organiſche Natur; nur hat er daſſelbe niemals vollſtändig entwickelt. Die Erregung iſt alſo eine veränderliche Größe; aber ihr Totalproduct, oder die Erregung als Ganzes betrachtet, muß unveränderlich ſein, damit ihre einzelnen entgegengeſetzten Factoren veränderlich ſein können.

Senſibilität und Irritabilität ſind dieſe beiden Factoren, die ſich in jeder Krankheit trennen. Durch Vermehrung des Reizes wird die Senſibilität herabgeſtimmt, und in gleichem Verhältniß muß bis zu einer gewiſſen Grenze die Irritabilität, der Energie nach, ſteigen. Durch dieſes wechſelſeitige Sinken und Fallen der beiden Factoren der Erregbarkeit, alſo nicht durch Disproportion zwiſchen Reiz und Erregbarkeit (wie Brown annimmt), ſondern zwiſchen den Factoren der Erregbarkeit ſelbſt, iſt alle Krankheit bedingt; der Reiz iſt nicht, wie Brown annimmt, ſelbſt mit Factor, ſondern blos Urſache der Krankheit. Die Krankheiten müſſen eingetheilt werden in Krankheiten der erhöhten Senſibilität und herabgeſtimmten Irritabilität auf der einen, und in Krankheiten der herabgeſtimmten Senſibilität und erhöhten Irritabilität auf der andern Seite. Als Prinzip aller Heilkunde muß darum der Satz aufgeſtellt werden, daß auf die Reproductionskraft nur mittelſt der höhern Factoren, denen ſie untergeordnet iſt, auf die Senſibilität aber, die letzte Lebensquelle, nur durch das Mittelglied der Irritabilität gewirkt werden kann, daß alſo die letztere das einzige Mittelglied iſt, wodurch auf den Organismus überhaupt gewirkt werden kann, daß auf ſie alſo auch alle äußern Kräfte gerichtet

werden müſſen. Wenn alſo die Erregungstheorie auf Grundſätze der Phyſik zurückgeführt ſein wird, ſo läßt ſich dann erwarten, daß damit die Heilkunde auf ſichere Prinzipien und ihre Ausübung auf unfehlbare Regeln zurückgebracht ſei. —

Der hier in ſeinen weſentlichen Grundzügen wiedergegebene Gedankengang des Schelling'ſchen „Erſten Entwurfs" wird in der Schrift ſelbſt fortwährend durch dazwiſchengeſchobene Anmerkungen und Parentheſen geſtört, durch beigefügte Anmerkungen und Excurſe unterbrochen. Das wüſte ungeordnete Durcheinander der Darſtellung im Ganzen verſetzt den Leſer in einen beſtändigen Taumel, aus welchem er ſich auch mit Zuhülfenahme des vom Verfaſſer zur Orientirung vorausgeſchickten überſichtlichen „Grundriſſes" kaum zu erholen vermag, und wofür die eindringliche Lebendigkeit und anſchauliche Verſtändlichkeit der Sprache, die in einzelnen Partien vielfach vortheilhaft wirkt, keinen genügenden Erſatz zu bieten vermag. Es werden immer von Neuem Fragen aufgeworfen und deren Probleme durch Aufſtellung von Lehrſätzen, beigefügten Beweiſen und Folgeſätzen, ganz in der Weiſe der von Spinoza angewandten mathematiſchen Methode, verſucht. Aber eine lichtvolle Ueberſichtlichkeit hat die Darſtellung dadurch nicht gewonnen, und obwohl Schelling in ſeinem „Erſten Entwurfe" gegen die „Ideen" und die „Weltſeele", in Hinſicht auf die beſtimmte Herausarbeitung des naturphiloſophiſchen Grundgedankens, entſchieden einen Fortſchritt gemacht hat, ſo hatte ſich doch gerade der „Entwurf" im Publikum einer geringen Theilnahme zu erfreuen und nicht, wie es bei den „Ideen" und der „Weltſeele" der Fall war, eine zweite Auflage erlebt.

Dafür gewährt er uns einen Einblick in die charakteriſtiſche Art des Zuſtandekommens der Schelling'ſchen Schriften. Während der „Entwurf", das Jenenſer Collegienheft vom Winter 1798—99, gedruckt wird, kommt dem Verfaſſer Baader's Schrift „Ueber das pythagoräiſche Quadrat" (1798) zu Geſicht, aber (wie in einer Note bemerkt wird) zu ſpät, um früher davon Gebrauch zu machen. Sie erſcheint ihm jedoch als eine für die ganze dynamiſche Phi-

loſophie höchſt wichtige Schrift, deren Verfaſſer überdies bekannte, daß dieſelbe durch Schelling's „Meiſterwerk von der Weltſeele" veranlaßt worden ſei. Wie konnte die erregbare Empfänglichkeit Schelling's anders, als lebhaft von den Ideen des congenialen Geiſtes ergriffen werden? Es iſt darin der Gedanke ausgeführt, daß außer den beiden entgegengeſetzten Polen oder Naturpotenzen Schelling's und ihrer Indifferenz oder Einheit und Mitte noch eine vierte höhere Kraft, die Himmelsluft oder die Influenz Gottes auf die Welt, anzunehmen ſei. So fügt denn Schelling noch während des Druckes ſeines „Entwurfs" eine Note bei, worin er meint, es wäre doch vielleicht mehr, als ein bloßes Spiel, darauf aufmerkſam zu machen, wie die urſprüngliche Duplicität erſt auf Triplicität und dann auf Quadruplicität fortſchreite. Er fügt endlich der Schrift als Anhang noch eine allgemeine Theorie des chemiſchen Prozeſſes bei, worin die durch Baader's Schrift erhaltenen Anregungen weiter verwerthet werden.

Uebrigens zeigt Schelling's „Erſter Entwurf" in der formellen Herausgeſtaltung ſeines naturphiloſophiſchen Prinzips darin einen Fortſchritt gegen die beiden früheren Schriften, daß die bisher nur nebeneinandergeſtellten, aus dem empiriſchen Detail abgeleiteten Ideen und philoſophiſchen Beſtimmungen des von Schelling für alle Erſcheinungen der Natur aufgeſtellten Erklärungsprinzips und die Gründe für deſſen Individualiſirung in den einzelnen Producten des Naturlebens jetzt wirklich in Fluß geſetzt und entwickelt werden, indem der Prozeß des allgemeinen Lebens jetzt vor die Anſchauung geführt und die individuellen Geſtalten der Natur als die Knotenpunkte oder Potenzen im Fortſchreiten dieſer Evolution aufgezeigt werden. Indem der „Entwurf" dieſen Verſuch machte, iſt er, was weder die „Ideen", noch die „Weltſeele" waren, wirklich eine Deduction und Conſtruction der Natur aus dem Gedanken des allgemeinen Lebens, wobei die dichteriſch-mythologiſche Bezeichnung deſſelben als Weltſeele aufgegeben wird. Die Natur als Inbegriff alles

Seins wird conſtruirt, d. h. als Handeln und Thätigkeit dargeſtellt.

Iſt in dieſer Rückſicht der „Entwurf“ unſtreitig ein Fortſchritt zur wiſſenſchaftlichern Form, ſo zeigt ſich auch weiterhin ein Fortſchreiten des Standpunktes ſelbſt, wozu ſich Schelling unverſehens hingedrängt ſieht, ohne ſich deſſen eigentlich als einer Abweichung von ſeinem anfänglichen Ausgangspunkte bewußt zu werden. Schelling geräth in der That, ohne es ſelbſt gewahr zu werden, mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, wenn er im „Entwurf“ vom Standpunkt des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre und der Idee des Abſoluten ausgeht, gleichwohl aber gelegentlich die Bemerkung hinwirft, die Naturphiloſophie gehe von einem unbedingten Empirismus als Prinzip aus, und es könne gar nicht von einer transſcendentalen, ſondern lediglich von einer empiriſchen Conſtruction der Materie ſein; denn die Aufgabe ſei gerade, wie Materie überhaupt urſprünglich erzeugt werde, darzuſtellen, während die transſcendentale Deduction darthut, wie wir von der Selbſtanſchauung des Ich aus zu dem Begriffe der Materie gelangen. Auf dem transſcendentalen Standpunkte des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre entſteht für unſer Bewußtſein ein Object nur dadurch, daß die im unbedingten Ich angeſchaute unendliche Thätigkeit oder das unendliche Streben begrenzt oder eingeſchränkt, d. h. daß ihm eine entgegengeſetzte Richtung gegeben wird, ſo daß das Product der Anſchauung eben der Punkt iſt, in welchem die unendliche Thätigkeit als ſolche erliſcht. Indem nun dieſem Producte Selbſtdaſein gegeben wird, ſo ergiebt ſich der Begriff des angeſchauten Objects oder der Materie, in welchem alſo der Verſtand nur eine Wirkung entgegengeſetzter Kräfte oder ein Zuſammentreffen von einer unendlichen und einer beſchränkenden Thätigkeit erblickt. Eine in's Unendliche ſich ausbreitende Kraft ſoll ſtets durch eine entgegengeſetzte hemmende in ſich zurückgedrängt werden, eine in's Unendliche fort ſich ausdehnende und eine retardirende Thätigkeit ſollen zuſammentreten.

Gerade dies ſetzt nun Schelling im „Erſten Entwurf“ als die Idee der Natur voraus, aus welcher die einzelnen Erſcheinungen der Natur abgeleitet werden ſollen. Die von vornherein, d. h. eben aus der transſcendentalen Deduction des Ich, feſtſtehende Idee der Natur iſt keine andere, als die Vorausſetzung, daß die Natur die in's Unendliche gehende, aber in dieſer Richtung ſich fortwährend beſchränkende und hemmende Thätigkeit des allgemeinen Lebens iſt. Die Analyſe, ſagt Schelling, müſſe von dem, was Product iſt, bis zu demjenigen aufſteigen — das heißt aber vielmehr in Wahrheit ab- oder rückwärts ſchreiten —, was keine Unterlage mehr hat, vielmehr Urſache aller Unterlage, das abſolut Thätige und Productive ſelbſt iſt. Daher kommt es, daß Schelling im „Entwurf“ mit dem Organiſchen anfängt, als in welchem ſich in höherer Potenz darſtelle, was ſich im Anorganiſchen in niederer Potenz zeige; daß er alſo einen abwärtsſteigenden Gang nimmt und das Geſetz dieſer abwärts führenden Stufenfolge darin findet, daß ſich die höhere Function in der niederen verliere, ſofern ihr höherer Factor verſchwinde und ihr niederer nunmehr die poſitive Urſache oder der höhere Factor der untergeordneten Kraft werde, anſtatt daß er vielmehr hätte zeigen ſollen, wie ſich das Niedere zum Höhern erhebt und der Gang der Entwickelung eine Evolution vom Niedern zum Höhern, eine aufwärts führende Stufenleiter iſt.

V.

Schelling war gleichzeitig von der mächtigen Bewegung, die auf allen Gebieten der Naturwiſſenſchaften im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts begonnen hatte, und von dem grundlegenden Impuls, den Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaften für die eigentlich wiſſenſchaftliche Behandlung der Natur gaben, auf das Lebhafteſte ergriffen worden. Indem ſich Beides in ſeinem jugendlich erregten, empfänglichen Sinne verband, ſtand auf der andern Seite die ebenſo mächtige Anregung in ihm feſt,

die er ſchon vorher durch Fichte erhalten hatte. Beide Impulſe, die ſein Streben unabhängig von einander erhalten hatte, ſuchte ſein nach Einheit der Erkenntniß ringender Geiſt mit einander zu verbinden; die Tendenz zur Natur ſuchte ſich mit dem Idealismus der Wiſſenſchaftslehre zu verſchmelzen, was vom Standpunkt der letztern aus nur dadurch möglich war, daß die Natur als die ſinnlich-lebendige Selbſterſcheinung des Ich begriffen wurde.

Dies war der Ausgangspunkt in Schelling's naturphiloſophiſcher Thätigkeit. Indem er aber die Natur für ſich betrachtete, gewann ſie ihm unvermerkt mehr und mehr die Bedeutung eines ſelbſtändigen Objects neben dem Ich, ſtatt daß ſie ihm anfänglich, wie Fichte'n, nur als Bedingung des Selbſtbewußtſeins und als praktiſch zu überwindende Schranke der unendlichen Thätigkeit des Ich gegolten hatte. Hier lag der Keim ſeiner Differenz mit Fichte; aber dieſer Keim entwickelte ſich nur ganz allmählich, und die Differenz blieb für Schelling ſelbſt unbewußt, nur erſt als „unſicheres Herüber und Hinüber", welches ihm erſt Hegel's klare Verſtändigkeit zu deutlichem Bewußtſein brachte.

Der Keim dieſer Abweichung von der idealiſtiſchen Anſchauungsweiſe der Wiſſenſchaftslehre trat zuerſt in einer kleinen Schrift hervor, welche Schelling ſeinem „Erſten Entwurfe" ſogleich nachfolgen ließ, unter dem Titel: „Einleitung zu ſeinem Entwurf ſeines Syſtems der Naturphiloſophie, oder über den Begriff der ſpeculativen Phyſik und die innere Organiſation eines Syſtems dieſer Wiſſenſchaft" (1799). Er wollte darin zunächſt darthun, was ihm ſpeculative Phyſik oder Naturphiloſophie bedeute und wie ſie ſich von der empiriſchen Phyſik unterſcheide. Die Sprache dieſes Schriftchens iſt nicht faßlicher und die Haltung nicht gediegener, als ſie auch im „Entwurfe" ſelbſt hervortreten; auf den fünf Bogen, die es enthält, kommen nicht weniger als ein Dutzend ſachliche Anmerkungen vor; trotzdem iſt es etwas mehr, als blos ein „nettes Schriftchen", wie es Roſenkranz beiläufig nennt. Für die Entwickelung des Schelling'ſchen Philoſophirens hat es die Bedeutung, daß

es den Standpunkt wie den Grundgedanken der Naturphiloſophie, die erſte Reihe der ſie darſtellenden Schriften vorläufig abſchließend, auf einen beſtimmten Ausdruck bringt und damit zugleich jene dem Verfaſſer ſelbſt noch verhüllte Differenz mit dem Fichte'ſchen Idealismus mit naiver Unbefangenheit hinſtellt.

Die „Einleitung" geht darauf aus, die Idee der Naturphiloſophie als ſpeculativer Phyſik erſtens abzuleiten und deren Verhältniß ebenſowohl zur empiriſchen Phyſik, als zur Transſcendentalphiloſophie feſtzuſtellen, ſodann aber zu zeigen, wie dieſe Idee zu einem Syſteme wirklich ausgeführt werden müſſe, welches für die dynamiſche Naturphiloſophie ebendaſſelbe leiſte, was Le Sage für die mechaniſche Phyſik gethan habe.

1. Die Intelligenz iſt auf doppelte Art: entweder blind und bewußtlos oder frei und mit Bewußtſein productiv; erſteres in der Weltanſchauung, letzteres in dem Erſchaffen einer ideellen Welt. Dieſen Gegenſatz hebt die Philoſophie dadurch auf, daß ſie die bewußtloſe oder reelle Thätigkeit als urſprünglich verwandt und identiſch, gleichſam aus einer und derſelben Wurzel mit der bewußten oder ideellen entſproſſen annimmt. Unmittelbar wird dieſe Identität von der Philoſophie in den Productionen des Genie's nachgewieſen, in denen ſich entſchieden eine zugleich bewußte und bewußtloſe Thätigkeit äußert; mittelbar, d. h. außer dem Bewußtſein, dagegen in den Naturproducten, ſofern in ihnen die vollkommene Verſchmelzung des Reellen mit dem Ideellen wahrgenommen wird.

Geht nun die Tendenz der Philoſophie urſprünglich darauf, das Reelle überall auf das Ideelle zurückzuführen, ſo entſteht Transſcendentalphiloſophie, durch deren Erklärungsart das Reelle ſelbſt in die ideelle Welt verſetzt wird und alle Bewegungen der Natur in Anſchauungen verwandelt werden, die nur in uns ſelbſt vorgehen und denen nichts außer uns entſpricht. Nach dieſer Anſicht wird Alles daraus erklärt, daß es eine bewußtloſe, aber der bewußten urſprünglich verwandte Productivität iſt, deren bloßen Reflex wir in der Natur ſehen, ſo

daß dieſe nur der ſichtbare Organismus unſers Verſtandes iſt und nichts anders, als nur das Regel- und Zweckmäßige produciren kann.

Kann aber die Natur nothwendig nichts anders produciren, ſo folgt, daß ſich auch in der als ſelbſtändig und reell gedachten Natur und dem Verhältniß ihrer Kräfte wiederum der Urſprung ſolcher regel- und zweckmäßigen Producte muß nachweiſen laſſen, daß alſo das Ideelle auch wiederum aus dem Reellen entſpringen und aus ihm erklärt werden muß. Iſt es nun Aufgabe der Transſcendentalphiloſophie, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen; ſo iſt es dagegen Aufgabe der Naturphiloſophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Beide Wiſſenſchaften ſind alſo Eine Wiſſenſchaft, die ſich nur durch die entgegengeſetzten Richtungen ihrer Aufgaben unterſcheidet; beiden kommt im Syſtem des Wiſſens gleiche Betrachtung und gleiche Nothwendigkeit zu, und beide ſind von einander ganz verſchiedene und unabhängige Wiſſenſchaften.

Dieſer entſchiedene Parallelismus, in welchen hiermit Schelling den Inhalt der Wiſſenſchaft des Selbſtbewußtſeins und der Natur einander gegenüberſtellt, mußte unausbleiblich demnächſt nothwendig auf die Unterſcheidung des Schelling'ſchen vom Fichte'ſchen Standpunkte führen. Statt daß nach Schelling's urſprünglich idealiſtiſchem Standpunkte die Transſcendentalphiloſophie als Wiſſenſchaftslehre über der Natur- und Geſchichtsphiloſophie oder über theoretiſcher und praktiſcher Philoſophie, beide umfaſſend, ſtehen mußte, heißt es jetzt: Transſcendentalphiloſophie hat das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, Naturphiloſophie hat das Ideelle aus dem Reellen zu erklären. Damit iſt die Fichte'ſche idealiſtiſche Anſchauung aus ihren Fugen verſchoben; aber Schelling merkt den Widerſpruch nicht, in welchen er mit ſich geräth, wenn er doch ſpäter die ſpeculative Phyſik von etwas blos Ideellem ausgehen läßt.

Die Naturphiloſophie ſetzt (ſo fährt Schelling fort) die Natur, ſofern ſie zugleich productiv und Product iſt, als das Selbſtändige und iſt daher ein Spinozismus der Phyſik. Daraus folgt, daß in ihr keine idealiſtiſchen Erklärungen oder

transſcendentale Ableitungen von Naturphänomenen ſtattfinden, dergleichen die Transſcendentalphiloſophie wohl geben kann, daß vielmehr in der Naturphiloſophie dieſe Erklärungsart ebenſo ſinnlos iſt, als die Einführung allgemeiner Zweckurſachen in die dadurch verunſtaltete Naturwiſſenſchaft. Denn jede idealiſtiſche Erklärungsart, aus ihrem eigenthümlichen Gebiete in das Feld der Naturerklärung herübergezogen, artet in den abenteuerlichſten Unſinn aus. Den Realismus als Prinzip angenommen — und im „Entwurf" bereits hat Schelling die Bemerkung hingeworfen, daß ein unbedingter Empirismus das Prinzip ſeiner Naturphiloſophie ſei —, ſo folgt daraus, daß auch, was wir Vernunft nennen, ein bloßes Spiel höherer, uns nothwendig unbekannter Naturkräfte iſt; denn es liegt nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß eben dieſelbe Thätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment ſich neu reproducirt, im Denken nur durch Vermittelung des Organismus reproductiv ſei. Unſere Wiſſenſchaft, die ſpeculative Phyſik, iſt durchaus realiſtiſch.

Aber auf dem mechaniſchen oder atomiſtiſchen Wege, der von der bisherigen Phyſik faſt durchgängig eingeſchlagen worden iſt, kann die Idee einer ſpeculativen Phyſik eben nicht fortſchreiten. Zwiſchen Empiriſchem und Speculativem findet aber ein vollkommener Gegenſatz ſtatt; was reine Empirie iſt, das iſt nicht Wiſſenſchaft, und umgekehrt, was Wiſſenſchaft iſt, das iſt nicht Empirie. Reine Empirie iſt Geſchichte, und nur Geſchichte iſt Empirie. Die Phyſik als Empirie iſt nichts als Sammlung von Thatſachen, von Erzählungen des Beobachteten, des unter natürlichen oder veranſtalteten Umſtänden Geſchehenen. Die abſolute Continuität in den Productionen der Natur exiſtirt nur für die Anſchauung, nicht für die Reflexion. Die unendliche Reihe des Werdens in der Natur iſt ſtetig für die productive Anſchauung, unterbrochen und zuſammengeſetzt für die Reflexion. Auf dieſem Gegenſatze zwiſchen Anſchauung und Reflexion beruht der Unterſchied zwiſchen dynamiſcher und atomiſtiſcher Phyſik. Das dynamiſche Syſtem läugnet die abſolute Evolution der Natur und geht von der Natur als Subject zur

Natur als Object über; das atomiſtiſche Syſtem geht von der Natur als Object zur Natur als Subject über; jenes vom Standpunkt der Anſchauung zu dem der Reflexion, dieſes dagegen vom Standpunkt der Reflexion zu dem der Anſchauung. Die Aufgaben des einen Syſtems kehren ſich in dem andern gerade um; was der atomiſtiſchen Phyſik Urſache der Zuſammenſetzung der Natur iſt, das iſt der dynamiſchen Phyſik das Hemmende der Entwickelung. Beide gehen von etwas blos Ideellem aus, beide rechnen mit blos ideellen Größen, ſo lange das Product nicht conſtruirt iſt; nur die Richtungen, in welchen ſie dazu gelangen, ſind ſich entgegengeſetzt. Beide Syſteme, ſofern ſie blos mit ideellen Factoren zu thun haben, ſind von gleichem Werth und eines die Probe des andern; das atomiſtiſche Syſtem iſt der beſtändige Reflex des dynamiſchen.

Aber die bis jetzt verbreiteten Vorſtellungen von dynamiſcher Phyſik ſind von den unſrigen zum Theil verſchieden und zum Theil mit ihnen im Widerſpruch. Die bisherigen dynamiſchen Phyſiker hatten ſich von Kant's dynamiſchen Grundſätzen nur das angeeignet, wodurch in der Sache an der atomiſtiſchen Theorie nur wenig geändert wurde. Durch die Conſtruction aller Materie aus den beiden Grundkräften der Anziehung und Zurückſtoßung werden blos verſchiedene Dichtigkeitsgrade oder verſchiedene Grade der Raumerfüllung, nimmermehr aber qualitative Unterſchiede der Materie ſelbſt conſtruirt. Nach dieſer Vorſtellungsart, die ſich an die Kant'ſche Dynamik anſchließt, werden alle Phänomen der Natur nur auf ihrer äußerſten oder tiefſten Stufe erblickt. So gewiß es aber auch iſt, daß alle dynamiſchen Veränderungen oder qualitativen Unterſchiede der Materie auf ihrer tiefſten Stufe als Veränderungen der Intenſität der Grundkräfte erſcheinen; ſo erblicken wir auf jener Stufe doch nur das Product des Prozeſſes, nicht aber den Prozeß ſelbſt, und eben jene Veränderungen ſind das erſt noch zu Erklärende, und wir läugnen nur, daß dieſelben ſonſt nichts, als bloße Veränderungen im Verhältniß der Grundkräfte ſeien.

Die bisherigen Begriffe von dynamiſcher Phyſik reichen nicht aus, um die eigentliche Tiefe und Mannichfaltigkeit aller Naturerſcheinungen zu erklären. Wir ſetzen eine andere Art von dynamiſcher Naturphiloſophie einfach an die Stelle der bisherigen dynamiſchen Vorſtellungsart. Wir ſchlagen den dynamiſchen Weg, der ſtatt des mechaniſch-atomiſtiſchen allein noch offen iſt, mit der Vorausſetzung ein, daß auch in der ſcheinbaren Ruhe der Natur Bewegung ſei und daß alle mechaniſche Bewegung nur ſecundäre und abgeleitete der einzig urſprünglichen Bewegung ſei, die ſchon aus den erſten Grundkräften, als den urſprünglichen Bewegungsurſachen in der Natur hervorquillt. Wir richten uns auf den letzten Bewegungsquell in der Natur, als das innere Triebwerk ſelbſt und eben auf das, was an der Natur nicht objectiv, d. h. nicht Außenſeite iſt.

2. In die innere Conſtruction der Natur zu blicken, wäre freilich unmöglich, wenn nicht ein Eingriff durch Freiheit in die Natur möglich wäre. Ein ſolcher Eingriff in die Natur heißt Experiment. Jedes Experiment iſt eine Frage an die Natur, auf welche ſie zu antworten gezwungen wird; das Experimentiren ſelbſt iſt ein Hervorbringen der Erſcheinungen. Nur das Selbſthervorgebrachte wiſſen wir; das eigentliche Wiſſen iſt alſo ein reines Wiſſen von vornherein und vor aller beſtimmten Erfahrung, wodurch keineswegs ausgeſchloſſen iſt, daß wir überhaupt Nichts als nur durch und mittelſt der Erfahrung wiſſen. In der Naturwiſſenſchaft ſoll man Alles, was man weiß, abſolut von vornherein, d. h. als ein abſolut Nothwendiges wiſſen, und da die letzten Urſachen der Erſcheinungen ſelbſt nicht mehr erſcheinen; ſo muß man entweder darauf verzichten, ſie je einzuſehen, oder man muß ſie ſchlechthin in die Natur hineinlegen. Was wir in die Natur hineinlegen, hat keinen andern Werth, als den Werth einer Vorausſetzung oder Hypotheſe, und durch Ableitung aller Naturerſcheinungen aus einer abſoluten Vorausſetzung verwandelt ſich unſer Wiſſen in eine Conſtruction der Natur ſelbſt, d. h. wir erkennen jedes urſprüngliche Naturphänomen als ein ſchlechthin Nothwendiges.

Es muß für Alles, was in ihr geſchieht, einen nothwendigen Zuſammenhang in einem die ganze Natur zuſammenhaltenden Prinzipe geben. Nicht alſo wir kennen die Natur, ſondern alles Einzelne in der Natur iſt zum Voraus beſtimmt durch das Ganze oder durch die Idee einer Natur überhaupt. Die fehlenden Zwiſchenglieder, welche die einzelnen Naturerſcheinnngen mit einander verbinden, aufzufinden, iſt das Werk der experimentirenden Naturforſchung — für die Wiſſenſchaft eine unendliche Aufgabe.

Der Gegenſatz zwiſchen Empirie und Wiſſenſchaft beruht darauf, daß die Empirie ihr Object im Sein als etwas Fertiges und zu Stande Gebrachtes, die Wiſſenſchaft dagegen ihr Object im Werden und als ein erſt zu Stande zu bringendes betrachtet. Da die Wiſſenſchaft von Nichts ausgehen kann, was Product, d. h. Ding iſt, und ebenſowenig vom Ganzen der Objecte, als dem Inbegriffe des Seins; ſo muß ſie von dem Unbedingten ausgehen. Das Unbedingte der Naturwiſſenſchaft iſt die urſprüngliche Productivität der Natur, die productive Thätigkeit in ihrer Uneingeſchränktheit gedacht. Von dieſer Identität des Products und der Productivität, oder von der Identität des Reellen und des Ideellen, als ihrem Prinzip, muß die Wiſſenſchaft ausgehen.

Die abſolute Productivität ſoll in eine empiriſche Natur übergehen, die Natur als Subject ſoll Object, die ideelle Unendlichkeit ſoll empiriſche werden; aber empiriſche Unendlichkeit iſt ein unendliches Werden. In der urſprünglichen Productivität der Natur iſt nichts Beſtimmtes, alſo kann es auch durch ſie nicht zu Producten kommen. Soll dies geſchehen, ſo muß die unbeſtimmte reine Productivität aufgehoben, oder gehemmt werden. Der Grund des Gehemmtſeins kann nicht außer der Natur liegen; fällt aber derſelbe in die Natur ſelbſt, ſo hört die Natur auf, reine Identität zu ſein, in der ſchlechterdings nichts unterſchieden wird; ſie wird in Duplicität verwandelt. Dieſe urſprüngliche Entzweiung im Innern der Natur, ein Widerſtreit reell entgegengeſetzter Tendenzen in der urſprünglichen Productivität der Natur, erſcheint ſelbſt nicht mehr; aber kein urſprüngliches

Phänomen in ihr iſt ohne dieſen urſprünglichen Grundſatz. Alle Erſcheinungen auf dieſen urſprünglichen Gegenſatz zurückzuführen, iſt Aufgabe der Naturphiloſophie, welche nicht das Productive der Natur, nicht die Natur als unendliche Thätigkeit oder als Subject, ſondern das Beharren in der Natur oder das Beſtehen des Products als beſtändiges Reproducirtwerden oder als den Trieb zu unendlicher Entwickelung und Metamorphoſe zu erklären hat.

Der Punkt, wo dieſes Product urſprünglich hinfällt, iſt der allgemeine Hemmungspunkt der Natur oder der Punkt, von wo aus eine Evolution in der Natur beginnt; dieſer Punkt in der Natur liegt überall, wo ein Product iſt; aber in jedem Hemmungspunkte iſt die Natur noch unendlich; jedes Product evolvirt ſich in's Unendliche, und ſelbſt durch eine in's Unendliche fortgeſetzte Analyſe könnte man auf Nichts kommen, was abſolut einfach wäre. Als vollendet gedacht, könnte die Evolution nur bei einem rein Productiven ſtille ſtehen, welches Urſache aller Unterlage und ein ſchlechthin Unbedingtes wäre, und als ſolches nicht ſowohl der erfüllte Raum oder die Materie, als vielmehr das Prinzip der Raumerfüllung, der letzte Grund aller Qualität. Dies iſt aber ein blos Gedachtes, ein ideeller Erklärungsgrund. Wer nach dem letzten Grunde der Qualität fragt, ſetzt ſich in den Anfangspunkt der Natur zurück. Nur die in ſich ſelbſt entzweite Productivität giebt das Product; in der reinen, identiſchen Productivität der Natur dagegen iſt ſchlechterdings nichts Unterſcheidbares jenſeit der Entzweinng.

Läßt ſich die Conſtruction organiſcher und anorganiſcher Producte, d. h. productiver und nicht productiver Producte, auf einen gemeinſchaftlichen Ausdruck bringen?

Die Stufenfolge der Organiſationen iſt nichts Anderes, als eine Stufenfolge der Productivität ſelbſt. Dieſe wird zwiſchen Entgegengeſetzten angezogen und zurückgeſtoßen. In dieſem Wechſel von Expanſion und Conſtruction entſteht nothwendig ein Gemeinſchaftliches, aber nur im Wechſel Beſtehendes, welches in jenem urſprünglichen Wechſel die Unterlage iſt

und den urſprünglichen Gegenſatz ſelbſt vorausſetzt. Die Bedingung der Fortdauer des Dritten iſt die beſtändige Fortdauer des Gegenſatzes, und daß umgekehrt der Gegenſatz fortdauert, iſt durch die Fortdauer des Dritten bedingt. Daß aber der Gegenſatz fortdaure, iſt nur dadurch denkbar, daß er unendlich iſt, ſo daß es alſo im Streben nach Indifferenz niemals zum abſoluten, ſondern immer nur zu relativen Indifferenzpunkten kommt. Es wird nun gerade ſo viele Stufen des dynamiſchen Prozeſſes geben, als es Stufen des Ueberganges aus Differenz in Indifferenz giebt, und ſo viele Stufen des dynamiſchen Prozeſſes es giebt, eben ſo viele Stufen in der urſprünglichen Conſtruction der Materie. Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Prozeß ſind die allgemeinen Schemate oder Kategorien der urſprünglichen Conſtruction der Natur, d. h. ſie ſind das davon Zurückbleibende, Feſtſtehende, Fixirte; während ſich die urſprüngliche Conſtruction ſelbſt uns entzieht und jenſeits der Anſchauung liegt. In der Stufenfolge des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Prozeſſes liegt das Geheimniß der Production der Natur aus ſich ſelbſt.

Die anorganiſche Natur iſt das Product der erſten Potenz, die organiſche das Product der zweiten und dritten Potenz. Die Materie, die durch den chemiſchen Prozeß ſchon zum zweiten Male zuſammengeſetzt iſt, wird durch die Organiſation noch einmal zurückverſetzt in den Anfangspunkt der Bildung. Dieſelben Stufen, welche die Production der Natur urſprünglich durchläuft, durchläuft auch die Production des organiſchen Products; ſie beginnt mit Begrenzung der Productivität eines Products und geſchieht durch den Wechſel von Expanſion und Contraction. Aber im chemiſchen Prozeß iſt das Alles auch. Der Lebensprozeß muß alſo wieder die höhere Potenz des chemiſchen, und das Grundſchema deſſelben wird der galvaniſche Prozeß ſein, der eine Potenz höher, als der chemiſche ſteht.

Und nun das Reſultat? Die Bedingung des organiſchen, wie des anorganiſchen Products iſt Qualität; aber organiſches productives Product iſt es nur dadurch, daß die Differenz

nie Indifferenz wird. Es ist also unmöglich, die Construction des organischen und anorganischen Products auf einen gemeinschaftlichen Ausdruck zu bringen, da das organische Product nur die höhere Potenz des anorganischen Products und nur durch die höheren Functionen oder die höhere Potenz eben derselben Kräfte hervorgebracht, durch welche auch dieses hervorgerufen wird. Auch für diese Kräfte aber muß es wieder eine höhere Syntheſe in der Natur geben, welche aber ohne Zweifel nur in der Natur, ſofern ſie als Ganzes betrachtet abſolut organiſch iſt, geſucht werden kann. Und dies iſt alſo das Reſultat, auf welches alle ächte Naturwiſſenſchaft führen muß, daß der Unterſchied zwiſchen organiſcher und anorganiſcher Natur nur in der Natur als Object liege und daß die Natur als urſprünglich productiv über beiden ſchwebe. Um aber die dynamiſche Organiſation des Univerſums in allen ihren Theilen evident zu machen, fehlt uns noch jenes Centralphänomen, von welchem ſchon Baco ſpricht, das ſicher in der Natur liegt, aber noch nicht durch das Experiment aus ihr herausgehoben iſt.

Hiermit nun (ſo ſchließt Schelling die „Einleitung") übergiebt der Verfaſſer dieſe Anfangsgründe einer ſpeculativen Phyſik den denkenden Köpfen des Zeitalters, indem er ſie bittet, in dieſer keine geringen Ausſichten eröffnenden Wiſſenſchaft gemeinſame Sache zu machen, und was ihm an Kräften, Kenntniſſen oder äußern Verhältniſſen abgeht, durch die ihrigen zu erſetzen.

In der kurzen Zeit von drei Jahren (1797 — 1799) hatte Schelling das ihm eigenthümliche Syſtem, die Naturphiloſophie, aus den vorhandenen Bildungselementen des Zeitalters begründet und für ſein eigenes wiſſenſchaftliches Bedürfniß zum vorläufigen Abſchluſſe gebracht. Was er im nächſten Jahre und ſpäter noch von naturphiloſophiſchen Abhandlungen veröffentlichte, beſteht theils nur in der genauern Beſtimmung, Erläuterung und Modification einzelner bisher entwickelter Anſichten, theils in einer veränderten und berichtigten Darſtellung der Lehre von der Stufenfolge der Natur, in welcher Schelling die höchſte Aufgabe der geſammten Naturwiſſenſchaft erblickte. Beides geſchah in Folge

der Anregungen, die Schelling durch ſolche „denkende Köpfe ſeines Zeitalters“ erhielt, welche ſeine naturphiloſophiſche Grundanſchauung aufnahmen und in das Detail der Naturwiſſenſchaften hineinzuarbeiten bemüht waren.

VI.

So hatte alſo Fichte's kühner Gehülfe das Gebiet umſpannt, das jener nicht durchdringen konnte, und hatte (wie ſich Herbart treffend ausdrückt) die Natur mit einem Netz bedeckt, worin wenigſtens Köpfe genug gefangen wurden, wenn auch Erfahrung und Experimente ihren Gang fortgingen.

Eine in's Einzelne gehende Kritik der von Schelling verſuchten Begründung einer Naturphiloſophie könnte einestheils nur von Intereſſe ſein, wenn man die allgemeinen Prinzipien derſelben als wahr, und den Standpunkt, auf den ſich Schelling bei der philoſophiſchen Naturauffaſſung ſtellte, als den richtigen anerkennt. Daß und warum wir Letzteres nicht vermögen, werden wir in der Kürze darthun, indem wir das Einſeitige und Unzureichende ſeiner Prinzipien andeuten. Andrerſeits würde überdies ein kritiſches Eingehen in das Detail der Schelling'ſchen Naturphiloſophie nichts Geringeres erfordern, als derſelben in allen einzelnen Punkten den Stand der gegenwärtigen Naturwiſſenſchaft vergleichend gegenüberzuſtellen. Nach dem Maaßſtabe der Ergebniſſe jedoch, zu welchen die heutige Naturwiſſenſchaft im Großen und Ganzen geführt hat, und nach dem Ertrag der Forſchungen, welche die gegenwärtigen Autoritäten in den einzelnen naturwiſſenſchaftlichen Feldern in die Oeffentlichkeit haben gelangen laſſen, kann billiger Weiſe Schelling's Naturphiloſophie nicht gemeſſen werden. Sie ſteht ihrem ſachlichen Inhalte nach auf dem Boden der damaligen Naturwiſſenſchaften und iſt von deren Zuſtande abhängig. Schelling hat keineswegs nur ſo in's Blaue hinein auf Ideen und Einfälle Jagd gemacht, ſondern hatte ſich wirklich mit dem Poſitiven in der empiriſchen Naturwiſ-

ſenſchaft ſeiner Zeit beſchäftigt, und ſeine „Ideen“ ſowohl, als auch die „Weltſeele“ geben augenſcheinliches Zeugniß von ſeinen ausgebreiteten Studien nicht minder, wie von der Leichtigkeit, mit welcher er ſich ein auch damals immerhin nicht geringes Material zu eigen zu machen und dabei den Blick nach allen Seiten hin frei und unbefangen zu erhalten verſtand. Schelling war ſchon früh mit bedeutenden Empirikern damaliger Zeit in perſönliches Verhältniß getreten, hatte in Leipzig bei Hindenburg mathematiſche und phyſikaliſche Vorträge gehört, hatte in Jena mit den Phyſikern Ritter und Stahl verkehrt. Und ſo konnte nicht blos Stahl ſpäter in München bekennen, Schelling habe ſich in Jena von ihm belehren laſſen, und wie ſei er verwundert geweſen, in Schelling's Schriften über Naturphiloſophie das Seinige in poetiſcher Einkleidung wiederzufinden; ſondern auch Schelling's Gegner Fries, welcher mit ſeinen mathematiſchen und phyſikaliſchen Fachſtudien die Philoſophie verband, konnte Schelling beſchuldigen, ſein ganzes Syſtem von einem Empiriker entlehnt zu haben. Der Phyſiker Ritter, der ebenfalls ſpäter nach München ging, hatte gerade damals, als Schelling nach Jena kam, ſeine wichtigen Verſuche über den Galvanismus angeſtellt und die Uebereinſtimmung mit den elektriſchen Erſcheinungen Schritt für Schritt gezeigt. Und Alles dies erzählte er in der Sprache der Schelling'ſchen Naturphiloſophie; gleichwohl hat ihn ſein Meiſter Schelling bald wieder von ſich gewieſen, weil er „das Tribunal der Erfahrung für höher hielt, als die Ausſprüche des Idealismus, und von dieſen an gewöhnliche Unterſaſſen appellirte“. Er hat (fügt Link hinzu) in ſeiner derben Kraftſprache von Ritter's empiriſcher Ledernheit geredet und über deſſen Bombaſt gelacht; mögen ſich Andere dies zur Warnung dienen laſſen und entweder den Weg der Erfahrung einfach und verſtändlich wandern, oder geradezu ſagen, daß ſie über dieſe hinausſchweben.

Das neue, auf die Erregungstheorie gebaute Syſtem der Heilkunde, welches der Schottländer John Brown in ſeinen „elements of medicine“ aufgeſtellt hatte, war gerade

in den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts von England nach Deutſchland verpflanzt und hier von denkenden Aerzten, die ſich des überkommenen mediciniſchen Wuſtes zu entledigen bereit waren, eifrig gepflegt worden. „Brown, ein vortrefflicher Kopf (ſagt Link im Jahre 1806), ſah die Schwächen der Arzneikunde und theilte daher alle Krankheiten in ſolche, welche ſich durch eine Klaſſe von Mitteln heilen laſſen, die er ſtärkende nennt, und in ſolche, welche durch ſchwächende Mittel gehoben werden. Er brachte dies ſehr ſinnreich auf die Regel, daß Reiz, das belebende Prinzip, die Erregbarkeit vermehrt und ebenſo endlich erſchöpft. Eine Menge Erſcheinungen freilich hat er nicht erklärt, z. B. alle Krämpfe, ja jene Regel umfaßt nicht Alles; aber die Claſſification der Mittel blieb praktiſch vortrefflich.“ Der Arzt und Philoſoph Erhard, der Arzt Marcus in Bamberg und deſſen Schüler Röſchlaub wurden laute Lobredner der Brown'ſchen Heiltheorie, die durch Röſchlaub naturphiloſophiſch modificirt wurde. Auch Schelling kleidete ſich „behaglich und nett in das Gewand dieſer modernſten und bequemſten Theorie“, verleibte ſich raſch und reſolut Röſchlaub's Lehren ein, und Schelling's Anhänger ſahen ſchon im Jahre 1801 in Brown's „Elementen der Medicin“ die würdigſte Vorrede zu einer Theorie der Heilung. Seitdem ertönte das mediciniſche Publikum vom Conſtruiren der Krankheiten, von Potenzen und Conflicten, und die jungen mediciniſchen Streiter zerſchlugen mit der neuen Waffe glücklich das Flick- und Stümperwerk der längſt unhaltbar gewordenen Theorien.

Schon im Jahre 1800 war in der Allgemeinen Literaturzeitung auf Schelling's „aufdringliche Unkenntniß und Waghalſerei in der Medicin“ hingewieſen und der Wunſch ausgeſprochen worden, der Himmel möge ihn vor dem Unfall behüten, diejenigen, die er „idealiſch“ heilte, „reell“ zu tödten. Röſchlaub vertheidigte ihn mit „göttlichen Grobheiten“, derſelbe Röſchlaub, welcher ſpäter durch den Umſchwung der Zeiten mit Ringseis in München, dem „Hippokrates in der Pfaffenkutte“, an die Stelle der materia

medica die heiligen Sakramente setzte! Röschlaub ging von Bamberg nach Landshut und verschaffte von dorther im Jahre 1802 Schelling das Diplom eines Doctors der Medicin. Verknüpfte sich nun in der That im Anfang mit dem neuen Heilverfahren ein auffallend günstiger Erfolg, so breitete sich der Brownianismus trotz allem Widerspruch nur stärker aus, und es war, wie Varnhagen in seinen Denkwürdigkeiten des Arztes und Philosophen Erhard erzählt, ein Aufschwung, eine Kühnheit, eine Vornehmheit, sich zu der neuen Lehre zu halten, die erst später erlosch, nicht durch ihre Gegner, sondern durch den Rücktritt ihrer bedeutendsten Anhänger, Röschlaub's und Erhard's insonderheit.

Mochten sich nun immerhin in Schelling's kritischer Erörterung der in der damaligen empirischen Naturwissenschaft herrschenden entgegengesetzten Vorstellungen im Einzelnen manche treffende Bemerkungen finden; mochte er hin und wieder mit gesundem Blick und richtigem Instinct treffende Gesichtspunkte aufgestellt und in seinen Versuchen, entgegengesetzte Theorien mit einander zu vermitteln, da und dort einen glücklichen Griff gethan haben: so blieben seine naturphilosophischen Arbeiten gleichwohl für die Mehrzahl denkender Naturforscher im Ganzen unbefriedigend, und Schelling's leerer Schematismus, den seine Anhänger bis auf's Aeußerste ausbeuteten, sein oberflächliches Spiel mit Analogien, seine Neigung zu willkürlichem Combiniren und Parallelisiren, seine desultorische und improvisatorische Manier, seine flüchtige und hypothetische Darstellung, seine unfruchtbaren Constructionen, die nur abstracte Formeln für empirisch gewonnene Begriffe sind, sein abenteuerliches Ausschweifen über die Erfahrungsgrenzen der Naturwissenschaften hinaus, seine Keckheit im Versichern und Aufstellen von Hypothesen und die Leichtigkeit seines übermüthigen Sichhinwegsetzens über die offenbarsten Widersprüche, deren Auflösung er einfach schuldig blieb: alle diese dem Kundigen deutlich genug sich aufdrängenden Mängel haben damals reichlichen und nicht unverdienten Hohn erfahren. Waren die bedeu-

tendſten Phyſiker als Gegner der Naturphiloſophie aufgetreten; hatte ſich der von Schelling ſo hochgeſtellte geiſtvolle Lichtenberg, dem er ſelbſt ſo viele Anregungen verdankte; hatte ſich ſelbſt der von Kielmeyer angeregte Cuvier gegen ſein Syſtem erklärt, welches Metaphern an die Stelle von Beweisgründen ſetze; hatten eine Reihe namhafter Vertreter der naturwiſſenſchaftlichen Empirie in den ſeit 1798 von Gilbert in Halle herausgegebenen Annalen der Phyſik ihre Angriffe auf die Naturphiloſophie veröffentlicht: ſo concentrirte ſich die Oppoſition der naturwiſſenſchaftlichen Erfahrung gegen die phantaſtiſche Willkür der Naturphiloſophie in gediegenſter Weiſe in einem Schriftchen „über Naturphiloſophie", welches im Jahre 1806 von einem Manne ausging, der ſich ſelber den Ruhm eines geiſtvollen und denkenden Naturforſchers während ſeiner Lehrthätigkeit in Roſtock, Breslau und zuletzt in Berlin bis in die letzten vergangenen Jahrzehnte erhalten und ſelbſt ſpäter „Ideen zu einer philoſophiſchen Naturkunde" (1815) veröffentlicht hatte.

H. F. Link war dieſer Mann, welcher durch jene kleine Schrift „über Naturphiloſophie" gegen Schelling's Weiſe Widerſpruch einlegte und an Kant's Grundſätze ſich anſchließend, auf die Erfahrung als letzte Quelle der Naturerkenntniß hinwies.

Für die Erfahrung (ſagt Link) führt die Naturphiloſophie keine Evidenz mit ſich. Denn man webe jenes Geſpinnſt von Einbildungen ſoweit fort, als man will, ſo muß doch eine Unterſuchung in der Erfahrung jenes Gewebe begleiten, um auszumachen, zu welchem Gegenſtande die gemachte Einbildung paſſe. Wir können alſo der Unterſuchungen in der Erfahrung nicht entbehren, ja wir können nicht apodiktiſch angeben, wo die Theorie mit der Erfahrung zuſammentrifft. Denn woran wollten wir dies wohl erkennen? Bloße Aehnlichkeiten können hier Nichts beweiſen, da vielleicht bald ein Körper entdeckt wird, worauf die gemachte Einbildung beſſer paßt. Die Theorie kann parallel mit der Erfahrung fortgehen, aber die Stellen, wo beide zuſammentreffen, ſind auf keine Weiſe zu beſtimmen. Ueberdies, was

heißt erklären? Die Gründe der Dinge aufſuchen. Aber mit ſolchen Gemeinheiten der Reflexion darf ſich dieſes Syſtem, wenn es conſequent ſein will, nicht beflecken. Sagt daſſelbe künftige Entdeckungen vorher? Bis jetzt nicht eine. Und wenn dies der Fall wäre, bei welcher Entdeckung könnte man anfangen zu vermuthen, es ſei kein Zufall? Lehrt uns dieſes Syſtem Alles einſehen? Keineswegs. Es iſt in dieſer Rückſicht darin nicht das Geringſte mehr gewonnen, als in dem gemeinſten philoſophiſchen Syſteme, wo man Dinge außer uns annimmt, welche auf das Ich wirken. Es iſt wiederum eine leere Ausflucht, wenn es heißt, im Abſoluten ſei Alles Eins, alſo auch das Sein und das Wiſſen um das Sein; denn auf der Stufe, wo Sein und Wiſſen, gleichviel ob reell oder ideell, getrennt erſcheinen, wollen wir eben den Zuſammenhang derſelben einſehen.

Wenn in der neuern Naturphiloſophie (ſagt Link ſchließlich) etwas iſt, was reich und fruchtbar an treffenden Erklärungen werden könnte, ſo iſt es die Anwendung der Polarität, das allgemeine Entgegenwirken, der Gegenſatz in der Wirkung zweier Materien, oder wie man es nennen will. Schon Lichtenberg redete von einer Polarität im ganzen Weltraume, und erklärte daher die Axendrehung der Planeten. Die ganze Chemie, als Wahlverwandtſchaft, ſteht unter dieſem Phänomen, das ſich auch auf die organiſchen Körper anwenden läßt. In ihrer Anwendung iſt die neuere Naturphiloſophie nur jenes erweiterte Geſetz der Polarität, welches wie alle ähnlichen einſeitigen Geſetze Vieles erklärt und daher den Schein giebt, als erkläre es Alles. Der Naturforſcher muß die Mannichfaltigkeit der Natur ſelbſt als das Aeußerſte anſehen, das er erreichen kann. Sie liegt in der Natur allen Erſcheinungen zum Grunde. Für den Geiſt des Individuums mag es ein Bedürfniß ſein, Alles auf die Einheit zu bringen; er mag dieſes Bedürfniß befriedigen, ſoweit es ohne Entſtellung der Natur geſchehen kann. Aber das erhabene Ganze erhält ſeine Würde nur durch die unendliche, unerſchöpfliche Mannichfaltigkeit. —

So urtheilte im Jahre 1806 der Mann der Erfahrung, der zugleich von Kant philoſophiſch zu denken gelernt hatte, ohne ſich durch Fichte's und Schelling's Behauptungen imponiren zu laſſen, daß ſie das ächte Kant'ſche Syſtem vortrügen, wenn ſie auch noch ſo ſehr von dem ächten abwichen. Haben wir nun in Link eine naturwiſſenſchaftliche Autorität aus damaliger Zeit gegen die Schelling'ſche Begründung der Naturphiloſophie aufgeführt; ſo werden wir ſchließlich noch einen Blick auf die Haltloſigkeit ihrer eigenen Prinzipien zu werfen haben.

Von Fichte's Standpunkt ausgehend, behauptet Schelling, daß uns die Gewißheit von der Wirklichkeit einer Natur außer uns lediglich durch das thätige Streben des Ich begründet werde, und daß Dinge außer uns nichts anders, als unſere eigenen innern Anſchauungen ſeien, da nur dem Ich unbedingte Wirklichkeit zukomme. Gleichwohl will er, der Fichte'ſchen und ſeiner eigenen idealiſtiſchen Anſchauungsweiſe ſchnurſtracks entgegen, die Natur darſtellen, wie ſie ſelbſt nothwendig und urſprünglich die Geſetze unſers Geiſtes ſelbſtthätig verwirkliche und als ein mit unſerm Geiſt übereinſtimmendes, vernunftgemäßes Syſtem von Dingen außer uns exiſtire, ihre eigene Geſetzgeberin und als ſolche unbedingte Wirklichkeit ſei. Stellt er ſo die Transſcendentalphiloſophie und die Naturphiloſophie einander als ſelbſtändige Wiſſenſchaften gegenüber, wie konnte ihm der vernichtende Widerſpruch entgehen, daß die Transſcendentalphiloſophie folgerichtig die Naturphiloſophie läugnet und andrerſeits die Naturphiloſophie auf ihrem Standpunkte die Transſcendentalphiloſophie als unmöglich erſcheinen läßt? Und woher weiß Schelling überhaupt, daß die Natur nicht blos Object und Product, ſondern zugleich productiv ſei? Nur dadurch, daß das angeblich Unbedingte, unendlich Thätige im Ich, alſo das Ergebniß des transſcendentalen Idealismus, ohne Weiteres auch auf die Natur übertragen wird. Mit welchem Rechte dies geſchieht, darüber ſuchen wir bei Schelling vergebens Aufklärung. Wie dieſer Begriff des Unbedingten, das Ich, auf die Natur übertragen werden kann, iſt ſchlech-

terdings nicht einzuſehen. Als Inbegriff der Conſtructionen des Geiſtes iſt ja offenbar die Natur nur Product des Letztern, alſo nicht unbedingt. Woher weiß Schelling weiterhin, daß allgemeine Gegenſätzlichkeit das Prinzip aller Naturerſcheinungen ſei? Wiederum nur aus ſeiner und der Fichte'ſchen Analyſe des Ich, in welchem eine ſolche Dualität entgegengeſetzter Grundthätigkeiten entdeckt wurde, welche nun auch in die Natur hineingeſchaut wird, ohne daß die Berechtigung hierzu irgendwie dargethan wäre. Liegt nun dem Bemühen des Naturphiloſophen offenbar die ſtillſchweigend gemachte Vorausſetzung zum Grunde, daß nun einmal unſerm Geiſte gegenüber eine Natur exiſtire; ſo hat Schelling allerdings dieſer Vorausſetzung mit der Behauptung einer Identität der bewußtlos producirenden Natur und des mit Bewußtſein producirenden Geiſtes ausdrücklich einen Ausdruck gegeben. Aber auch nicht mehr als dies. Nur in eine Formel hat er dieſe Harmonie und Identität beider gebracht, bewieſen hat er ſie keineswegs. Er hat gerade das unerklärt gelaſſen, was eben zu erklären war, wie nämlich bewußtloſes und bewußtes Produciren urſprünglich eins und daſſelbe und beide doch in ihren Hervorbringungen ſich als Reelles und Ideelles, als Objectives und Subjectives, als wirkliche Dinge und bloße Vorſtellungs- und Gedankenwelt entgegengeſetzt ſein können, und wie eine bewußtloſe Intelligenz als ſolche ein Reales hervorzubringen vermöge, während doch thatſächlich unſere eigene — in den pſychologiſchen Vorgängen und in den Thätigkeiten des Genies ebenfalls bewußtlos thätige — Intelligenz gleichwohl ſtets nur Ideelles, niemals Reelles hervorzubringen im Stande iſt. Dieſe unbewieſene Vorausſetzung iſt die Achillesferſe der ganzen Reihe von Schriften, welche die Naturphiloſophie zu begründen beſtimmt waren.

Und ſelbſt angenommen, nicht zugeſtanden, daß ſich wirklich in unſerm Geiſte bei der Reflexion über die Grundthätigkeiten deſſelben ein ſolches unmittelbares Zuſammenfallen des Objectiven oder Bewußtloſen und des Subjectiven oder Bewußten fände, wie kommt Schelling dazu, dieſe ver-

meinliche Identität beider Entgegengesetzten ohne Weiteres dem Universum zum Grunde zu legen? Das Streben der Vernunft nach einer letzten, zusammenfassenden Einheit ihrer Erkenntnisse ist es, welches sich, sowie man die Hand umdreht oder den ledernen Handschuh des Narren bei Shakespeare umwendet, in eine Einheit umwandelt, die schon ursprünglich voraus- d. h. an den Anfang gesetzt wird, um von da aus den Gegensatz und die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen zu erklären — ein Verfahren, gegen welches die Kant'sche Kritik so entschieden Protest eingelegt hatte. Woher weiß Schelling von einem absoluten Organismus? Woher weiß er, daß die Natur in ihren ursprünglichen Productionen organisch ist und als organisirende Thätigkeit sich die Bedingungen der unorganischen Natur selbst hervorbringt, um nun aus der Wechselwirkung der organisirenden Kräfte mit der unorganischen Natur schließlich die organischen Producte hervortreten zu lassen? Wird nicht damit gerade das erst zu Erklärende der Erklärung schon von vornherein zum Grunde gelegt und der zu führende Beweis zu einem offenbaren Zirkel? Wie kann man meinen, das Organische zu erklären, wenn man es dem Unorganischen zum Grunde legt, in welchem letztern doch allein sich thatsächlich die Bedingungen vorfinden, durch welche der Organismus hervorzutreten im Stande ist? Was berechtigt endlich Schelling, den auf ein bestimmtes Gebiet der Erscheinungswelt begrenzten Begriff des Organismus auf das Naturganze zu übertragen, von welchem doch begreiflicher Weise niemals eine Erfahrung möglich ist?

Lediglich in Folge dieses willkürlichen Escamotirens der Begriffe entsteht jener künstliche Schein eines Parallelismus von Natur und Geist und ihrer beiderseitigen Stufenfolge, in dessen Ausspinnen sich der Naturphilosoph gefällt und wodurch er gehindert wurde, die Natur im Geiste selbst anzuerkennen und die Thätigkeiten des Geistes auf ihre wirklichen Naturbedingungen zurückzuführen. Nicht deswegen stimmt der Geist mit der Natur überein, weil Eins das Andere abbildet, sondern weil der Geist von der Natur ab-

terdings nicht einzuſehen. Als Inbegriff der Conſtructionen des Geiſtes iſt ja offenbar die Natur nur Product des Letztern, alſo nicht unbedingt. Woher weiß Schelling weiterhin, daß allgemeine Gegenſätzlichkeit das Prinzip aller Naturerſcheinungen ſei? Wiederum nur aus ſeiner und der Fichte'ſchen Analyſe des Ich, in welchem eine ſolche Dualität entgegengeſetzter Grundthätigkeiten entdeckt wurde, welche nun auch in die Natur hineingeſchaut wird, ohne daß die Berechtigung hierzu irgendwie dargethan wäre. Liegt nun dem Bemühen des Naturphiloſophen offenbar die ſtillſchweigend gemachte Vorausſetzung zum Grunde, daß nun einmal unſerm Geiſte gegenüber eine Natur exiſtire; ſo hat Schelling allerdings dieſer Vorausſetzung mit der Behauptung einer Identität der bewußtlos producirenden Natur und des mit Bewußtſein producirenden Geiſtes ausdrücklich einen Ausdruck gegeben. Aber auch nicht mehr als dies. Nur in eine Formel hat er dieſe Harmonie und Identität beider gebracht, bewieſen hat er ſie keineswegs. Er hat gerade das unerklärt gelaſſen, was eben zu erklären war, wie nämlich bewußtloſes und bewußtes Produciren urſprünglich eins und daſſelbe und beide doch in ihren Hervorbringungen ſich als Reelles und Ideelles, als Objectives und Subjectives, als wirkliche Dinge und bloße Vorſtellungs- und Gedankenwelt entgegengeſetzt ſein können, und wie eine bewußtloſe Intelligenz als ſolche ein Reales hervorzubringen vermöge, während doch thatſächlich unſere eigene — in den pſychologiſchen Vorgängen und in den Thätigkeiten des Genies ebenfalls bewußtlos thätige — Intelligenz gleichwohl ſtets nur Ideelles, niemals Reelles hervorzubringen im Stande iſt. Dieſe unbewieſene Vorausſetzung iſt die Achillesferſe der ganzen Reihe von Schriften, welche die Naturphiloſophie zu begründen beſtimmt waren.

Und ſelbſt angenommen, nicht zugeſtanden, daß ſich wirklich in unſerm Geiſte bei der Reflexion über die Grundthätigkeiten deſſelben ein ſolches unmittelbares Zuſammenfallen des Objectiven oder Bewußtloſen und des Subjectiven oder Bewußten fände, wie kommt Schelling dazu, dieſe ver-

meinſtliche Identität beider Entgegengeſetzten ohne Weiteres dem Univerſum zum Grunde zu legen? Das Streben der Vernunft nach einer letzten, zuſammenfaſſenden Einheit ihrer Erkenntniſſe iſt es, welches ſich, ſowie man die Hand umdreht oder den ledernen Handſchuh des Narren bei Shakeſpeare umwendet, in eine Einheit umwandelt, die ſchon urſprünglich voraus- d. h. an den Anfang geſetzt wird, um von da aus den Gegenſatz und die Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen zu erklären — ein Verfahren, gegen welches die Kant'ſche Kritik ſo entſchieden Proteſt eingelegt hatte. Woher weiß Schelling von einem abſoluten Organismus? Woher weiß er, daß die Natur in ihren urſprünglichen Productionen organiſch iſt und als organiſirende Thätigkeit ſich die Bedingungen der unorganiſchen Natur ſelbſt hervorbringt, um nun aus der Wechſelwirkung der organiſirenden Kräfte mit der unorganiſchen Natur ſchließlich die organiſchen Producte hervortreten zu laſſen? Wird nicht damit gerade das erſt zu Erklärende der Erklärung ſchon von vornherein zum Grunde gelegt und der zu führende Beweis zu einem offenbaren Zirkel? Wie kann man meinen, das Organiſche zu erklären, wenn man es dem Unorganiſchen zum Grunde legt, in welchem letztern doch allein ſich thatſächlich die Bedingungen vorfinden, durch welche der Organismus hervorzutreten im Stande iſt? Was berechtigt endlich Schelling, den auf ein beſtimmtes Gebiet der Erſcheinungswelt begrenzten Begriff des Organismus auf das Naturganze zu übertragen, von welchem doch begreiflicher Weiſe niemals eine Erfahrung möglich iſt?

Lediglich in Folge dieſes willkürlichen Escamotirens der Begriffe entſteht jener künſtliche Schein eines Parallelismus von Natur und Geiſt und ihrer beiderſeitigen Stufenfolge, in deſſen Ausſpinnen ſich der Naturphiloſoph gefällt und wodurch er gehindert wurde, die Natur im Geiſte ſelbſt anzuerkennen und die Thätigkeiten des Geiſtes auf ihre wirklichen Naturbedingungen zurückzuführen. Nicht deswegen ſtimmt der Geiſt mit der Natur überein, weil Eins das Andere abbildet, ſondern weil der Geiſt von der Natur ab-

hängt und in ſeinen Lebensäußerungen und Thätigkeiten ſelbſt die Geſetze der Natur darſtellt, in ihnen Manifeſtation der Natur iſt. Die Phyſik, ſagt Herbart mit Recht, iſt taub gegen Alles, was nicht aus ihr ſelbſt kommt; ſie will Nichts hören vom Abſoluten, Unendlichen, Idealen; ſie redet von Stoffen, Kräften, Verwandtſchaften. Es iſt ein ganz willkürliches Ballſpiel, welches Schelling mit den Gegenſätzen des Unendlichen und Endlichen, des Reellen und Idellen treibt. Im Vertrauen auf die Zweideutigkeit dieſer Reflexionsbegriffe werden zwei Gegenſätze geſchickt aus einer Hand in die andere geworfen. Darin beſteht das geſchickt angewandte „methodiſche Kunſtſtückchen", vor deſſen täuſchendem Schein Kant ſo nachdrücklich gewarnt hatte. So rächte ſich an Schelling das übereilte, hochfahrige Wähnen, über Kant hinausgeſchritten zu ſein, an deſſen Kritik der reinen Vernunft ſich die Kritik des Schelling'ſchen Philoſophirens erſt recht die Waffen ſchärft.

Auf ſeinen Abfall von Kant, den er fortzubilden und zu vollenden gemeint war, hätte Schelling eine treffende Bemerkung des mit beſonnen zuſammengefaßter Kraft im Sinne Kant's philoſophirenden Schiller hinweiſen müſſen, wäre nicht die den Verſtand mit Abſicht über Bord werfende Phantaſie gegen alle warnenden Stimmungen taub. In einer gelegentlichen Anmerkung zu ſeinen Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchen ſpricht Schiller die gewichtigen Worte: Eine der vornehmſten Urſachen, warum unſere Naturwiſſenſchaften ſo langſame Schritte machen, iſt offenbar der allgemeine und kaum bezwingbare Hang zu teleologiſchen Urtheilen, bei denen ſich, ſobald ſie konſtitutiv gebraucht werden, das beſtimmende Vermögen dem empfangenden unterſchiebt. Die Natur mag unſere Organe noch ſo nachdrücklich und noch ſo vielfach berühren; alle ihre Mannichfaltigkeit iſt verloren für uns, weil wir Nichts in ihr ſuchen, als was wir in ſie hineingelegt haben; weil wir ihr nicht erlauben, ſich gegen uns hereinzubewegen, ſondern vielmehr mit ungeduldig hervorgreifender Vernunft gegen ſie heraus ſtreben. Kommt dann in Jahrhunderten Einer, der ſich ihr

mit ruhigen, keuſchen und offenen Sinnen naht und deswegen auf eine Menge von Erſcheinungen ſtößt, die wir bei unſerer Prävention überſehen haben; ſo erſtaunen wir höchlich darüber, daß ſo viele Augen bei ſo hellem Tage nichts bemerkt haben ſollen. Dieſes voreilige Streben nach Harmonie, ehe man die einzelnen Laute beiſammen hat, die ſie ausmachen ſollen, dieſe gewaltthätige Uſurpation der Denkkraft in einem Gebiete, wo ſie nicht unbedingt zu gebieten hat, dieſe Anmaßung einer Vernunft, keinen Inhalt abzuwarten, iſt der Grund der Unfruchtbarkeit ſo vieler denkender Köpfe.

Man kann in der That die Achillesferſe des Schelling'ſchen Philoſophirens über die Natur kaum treffender charakteriſiren, als es mit dieſen Worten Schiller's ſchon mehrere Jahre vor dem Erſcheinen der naturphiloſophiſchen Schriften Schelling's geſchehen iſt. Indem dieſer über das Gegebene, den durch die empiriſche Naturforſchung herausgeſtellten Inhalt, hinausging, verlor er ſich in's Leere und Phantaſtiſche. An die Stelle der wirklichen Natur trat ihm ein Phantaſiebild von derſelben, welches nach gewiſſen, von der Phantaſie ihm vorgegaukelten und von ihm in abſtracte Begriffsformeln gebrachten Analogien, die vom Mechanismus der Geiſtesthätigkeit hergenommen ſind, conſtruirt iſt. So gewinnt die Natur ganz und gar den phantaſtiſchen Schein, den ſie in der romantiſchen Weltanſchauung überhaupt hat, und in Schelling's Naturphiloſophie iſt Novalis' Wort erfüllt: Die Phyſik iſt nichts, als die Lehre von der Phantaſie! In ſeiner Naturphiloſophie iſt die Philoſophie Poeſie geworden, wie Friedrich Schlegel und Schelling ſelbſt verlangten; die Naturwiſſenſchaft iſt Poeſie der Natur geworden. Mit der äſthetiſch-intellectuellen Anſchauung der Phantaſie philoſophirend, will er die Natur aus dem Geiſte ſchaffen, ſie aus dem Ich vor aller Erfahrung von vornherein conſtruiren, und ſiehe da! der Zopf des Romantikers hängt ihm hinten!

Mag immer Göthe, in der gewiſſen Ueberzeugung, daß Natur weder Kern noch Schale habe, ſondern Alles

mit Einem Male iſt, die Beſchränktheit mit den Worten verhöhnen: „In's Innere der Natur,“ o du Philiſter! „dringt kein erſchaffener Geiſt; mich und Geſchwiſter mögt ihr an ſolches Wort nur nicht erinnern“! — gewiß iſt, daß ſie bis auf den heutigen Tag noch vor Keinem ihren Schleier gelüftet, noch Keinen über die Erſcheinungen hinaus in ihr Inneres, zum „Ding an ſich“, hat gelangen laſſen. Aber die Erſcheinungen ſind eben nichts anders, als das erſcheinende Weſen ſelbſt, und wenn es der Wiſſenſchaft gelingt, die Erſcheinungen mehr und mehr in ihr Weſen, d. h. in Bewegungen und Bewegungsgeſetze aufzulöſen; ſo haben wir hinter denſelben Nichts weiter zu ſuchen. Anders freilich die Romantik! Schiller läßt im „verſchleierten Bilde zu Sais“ den Jüngling nicht ſagen, was er geſehen; aber Novalis, der romantiſche Dichter der „Lehrlinge zu Sais“, läßt ſich — ob prophetiſch auf Schelling deutend? — vernehmen:

„Einem gelang es; er hob den Schleier der Göttin zu Sais!
Aber was ſah er? Er ſah — Wunder des Wunders — ſich ſelbſt!“

Vor ſolchen Täuſchungen ſchützt nichts beſſer, als eine gründliche Doſis Kant'ſcher Kritik der reinen Vernunft, die der romantiſche Philoſoph verſchmähte.

Dritter Abſchnitt.

Schelling's Syſtem des transſcendentalen Idealismus.

I. Bildungseinflüſſe, unter welchen die Schrift entſtand. II. Standpunkt, Ausgangspunkt und Gliederung ihres Inhaltes. III. Entwickelung ihres Inhalts im Ganzen. IV. Kritiſche Beleuchtung.

I.

In den Oſterferien des Jahres 1799, während Schelling's „Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie" und die „Einleitung" zu demſelben erſchienen, erhielt Fichte in Folge der gegen ihn erhobenen Anklage wegen Atheismus ſeine Dienſtentlaſſung. Conſequenterweiſe hätte dieſelbe Anklage des Atheismus damals auch Schelling treffen müſſen, welcher in ſeinen Abhandlungen über den Idealismus die Erhabenheit des Standpunktes gerühmt hatte, der an Unſterblichkeit glaube und Gott läugne. Ja, man hätte folgerichtig auch an Schiller und Göthe gehen müſſen, um ſie gleichfalls des Atheismus zu bezüchtigen. Denn aus Veranlaſſung von Wilhelm Meiſter's Lehrjahren hatte Schiller an Göthe geſchrieben: „Eine geſunde und ſchöne Natur braucht, wie Sie ſelbſt ſagen, keine Moral, kein Naturrecht, keine Metaphyſik; ſie braucht keine Gottheit, keine Unſterblichkeit, um ſich zu ſtützen und zu halten. Jene drei Punkte, um die zuletzt alle Speculation ſich dreht, geben einem ſinnlich ausgebildeten Gemüthe zwar Stoff zu einem poetiſchen Spiel, aber ſie können ihm nie zu ernſtlichen Angelegenheiten und Bedürfniſſen werden; innerhalb der äſthetiſchen Gemüthsſtimmung

regt ſich kein Bedürfniß nach jenen Troſtgründen, die aus der Speculation geſchöpft werden müſſen.“ —

Gerade in der Zeit von Fichte's Dienſtentlaſſung gab auch der fünfundſiebzigjährige Kant im Intelligenzblatte der Jenaer Literaturzeitung ſeine Erklärung ab, daß er Fichte's Wiſſenſchaftslehre für ein gänzlich unhaltbares Syſtem halte. Beſonders kränkend für Fichte war, was Kant gegen das Ende ſeiner Erklärung hinzufügte: „Ein italieniſches Sprüchwort ſagt, Gott bewahre uns nur vor unſern Freunden, vor unſern Feinden wollen wir uns wohl ſelber in Acht nehmen. Es giebt nämlich gutmüthige, gegen uns wohlgeſinnte, aber dabei in der Wahl der Mittel, um unſere Abſichten zu begünſtigen, ſich verkehrt benehmende, tölpiſche, aber auch bisweilen betrügeriſche, hinterliſtige, auf unſer Verderben ſinnende und dabei doch die Sprache des Wohlwollens führende ſogenannte Freunde, vor denen und ihren ausgelegten Schlingen man nicht genug auf ſeiner Hut ſein kann.“

Fichte antwortete auf dieſe Erklärung Kant's in Form eines Schreibens an Schelling, welches dieſer mit Fichte's Einwilligung ebenfalls im Intelligenzblatte der Jenaer Literaturzeitung veröffentlichte. Was Fichte in Bezug auf den ſachlichen Inhalt der Kant'ſchen Erklärung, nämlich über die Wiſſenſchaftslehre, erwiederte, mag hier füglich übergangen werden. Dagegen iſt der Schluß der Erklärung für Schelling's damaliges Verhältniß nicht unwichtig. „Es iſt in der Regel, lieber Schelling (ſo heißt es darin), während die Vertheidiger der vorkantiſchen Metaphyſik noch nicht aufgehört haben, Kanten zu ſagen, er gebe ſich mit fruchtloſen Spitzfindigkeiten ab, daß nun Kant uns daſſelbe ſagt; es iſt in der Regel, daß während jene gegen Kant verſichern, ihre Metaphyſik ſtehe noch unbeſchädigt, unverbeſſerlich und unveränderlich für ewige Zeiten da, Kant daſſelbe von der ſeinigen gegen uns verſichert. Wer weiß, wo jetzt ſchon der junge feurige Kopf arbeitet, der über die Prinzipien der Wiſſenſchaftslehre hinauszugehen und dieſer Unrichtigkeiten und Unvollkommenheiten nachzuweiſen verſuchen

wird. Verleihe uns dann der Himmel die Gnade, daß wir nicht bei der Verſicherung, dies ſeien fruchtloſe Spitzfindigkeiten, ſtehen bleiben, ſondern daß Einer von uns oder, wenn dies uns ſelbſt nicht mehr zuzumuthen ſein ſollte, ſtatt unſer ein in unſerer Schule Gebildeter daſtehe, der entweder die Nichtigkeit ſolcher neuen Entdeckungen wirklich beweiſe, oder, wenn er dies nicht kann, ſie in unſerm Namen dankbar annehme"! —

Nur ein einziges Semeſter hatte Schelling neben Fichte auf dem Katheder gewirkt. Fichte ging nach Berlin, wo er im Spätſommer ſeine Schrift über „die Beſtimmung des Menſchen" ſchrieb, welche im folgenden Jahre erſchien. Das Buch ſchließt den Standpunkt der Wiſſenſchaftslehre ab und enthält zugleich Keime einer ſpäter veränderten Weltanſchauung, über welche Schelling's ſpäterer Bruch mit Fichte eintrat. Die gedachte Schrift Fichte's ſchildert uns eindringlich den Gang, den Fichte ſelbſt in ſeinem Denken durchlaufen hat. Er beginnt mit der Auffaſſung der Welt im Sinne Spinoza's. Gegen dieſe Vorſtellungsweiſe erhebt ſich das Ich und ſtellt ſich auf den Standpunkt der Kritik der reinen Vernunft, um ſich aus deſſen Unbefriedigung endlich auf den Standpunkt der praktiſchen Vernunft zu flüchten und hier einen feſten Halt zu finden. Auf dieſem Wege hatte ſich Fichte ſelbſt vom Zweifel zum Wiſſen und von dieſem zum — moraliſchen Vernunft- — Glauben in der Welt zurecht gefunden und findet nun darin überhaupt die Beſtimmung des Menſchen. Das Weltall, ſo lehrt er, folgt unabänderlichen Geſetzen, an deren harten Felſen die Bedürfniſſe und Schickſale des Menſchen, als ebenſo unveränderliche Ergebniſſe jener Geſetze, die alle Freiheit als bloße Einbildung erſcheinen laſſen, ſich machtlos brechen, ohne der Klage Raum zu geſtatten. Dies iſt der Boden des Zweifels. Dagegen findet nun das Ich ſeinen Troſt in der Einſicht, daß dieſe ganze Welt als eine Welt der Erſcheinung nur unſere Vorſtellung ſei und nur in unſerm Bewußtſein Daſein habe, ohne daß wir für ihre davon unabhängige gegenſtändliche Wirklichkeit eine Bürgſchaft hätten; die Dinge ſind nichts als Erſcheinungen, in welchen das Ich ſein Bewußtſein aus ſich her-

auswirft und als ſeine Welt vor ſich hinſtellt. Dies iſt der Standpunkt des Wiſſens. Im Gefühle der Einſamkeit innerhalb einer bloßen Welt flüchtiger Erſcheinungen findet der Menſch nur in dem Gewiſſen, als dem unbedingten Geſetzgeber des Handelns, eine Kraft, die feſthält; daß es eine Welt und Menſchen außer uns giebt, dies erfahren wir nur durch die Nothwendigkeit, daß wir handeln, d. h. auf Gegenſtände außer uns wirken ſollen. Die Erſcheinungswelt iſt nur ein Schatten deſſen, was wir in Wahrheit ſollen; ſie hat nur den Werth eines Materials unſerer Pflichten? die Sinnenwelt ſoll in moraliſche Welt verwandelt werden, in deren Ordnung das Ich durch ſein Handeln das abſolute Ich (Gott) herſtellen ſoll. Dies iſt die Denkart des Glaubens.

Man muß geſtehen, dieſe Idee iſt „verwegen, vielleicht toll, aber groß.“ Noch im Jahre 1798 hatte Schelling in dieſer Anſchauung des Wiſſenſchaftslehrers gelebt und gewebt. Durch ſeine Beſchäftigung mit den Naturwiſſenſchaften, denen Fichte innerlich ganz und gar fremd blieb, hatte er für ſeine Weltanſchauung einen zweiten Mittelpunkt gefunden; der Kegel ſeines urſprünglichen Idealismus war ſchief gegen die Grundfläche durchſchnitten worden, ſo daß der Schnitt durch die beiden Seiten des Kegels ging, die in der Spitze des Kegels, im Ich, unmittelbar in Einem Punkte zuſammentrafen. Mit dieſem Kegeldurchſchnitt war Schelling's Weltanſchauung aus einer Kreisfläche eine Ellipſe geworden; der Mittelpunkt verſchob ſich nach zwei Seiten hin, und es entſtanden zwei Brennpunkte, die in der großen Achſe lagen: die Natur als Object und das empiriſche Ich als Intelligenz. Aber ihren Abſtand vom Endpunkte der durch den Mittelpunkt, das abſolute Ich, gehenden kleinen Achſe zu finden, dies war das Problem, deſſen Löſung ſich Schelling noch verbarg. So entſtand ihm vorerſt nur ein Parallelismus zwiſchen den um die beiden Brennpunkte beſchriebenen Kreiſen; die Naturphiloſophie war der um den reellen, die Transſcendentalphiloſophie der um den ideellen Brennpunkt gezogene Kreis; beide ſtanden ſich unabhängig von einander gegenüber. Jene ſollte aus ihrem

reellen Brennpunkte das Ideelle erklären, dieſe dagegen ſollte dem ideellen Brennpunkte das Reelle unterordnen und daſſelbe auf das Ideelle zurückführen. Freilich ſollten dieſe beiden, nur durch ihre entgegengeſetzten Brennpunkte ſich unterſcheidenden Wiſſenſchaften nur Eine und aus derſelben Wurzel entſproſſen ſein. Aber dieſe Identität beider war nur eine behauptete, geforderte, noch nicht dargethan und nachgewieſen; ſie war nur erſt Tendenz, nicht wirkliche Leiſtung. Aus den beiden Brennpunkten nun die Curve ſelbſt zu beſchreiben, welche die Ellipſe des Ganzen bildet, dies war noch nicht gelungen. Der Begriff der Identität ſollte das Werkzeug dazu ſein; aber Schelling ſelbſt wußte den Ellipſographen vorerſt noch nicht zu handhaben; noch ſtand er in der abſoluten Identität des Objectiven und des Subjectiven nicht feſt. Er ſtellte zunächſt die Transſcendentalphiloſophie der Naturphiloſophie einfach gegenüber. Während Fichte in Berlin ſeine „Beſtimmung des Menſchen" ausarbeitete, war Schelling damit beſchäftigt, ſein „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" für den zweiten Vortrag auf dem Katheder und weiterhin für den Druck vorzubereiten. Beide Werke erſchienen gleichzeitig im Wendepunkte des Jahrhunderts, zur Oſtermeſſe 1800.

Wie kam Schelling nun aber zu dem Syſteme des transſcendentalen Idealismus? Welche Elemente und Bildungseinflüſſe ſind es, die uns in dem Werke zu einem Ganzen verſchmolzen entgegentreten?

Indem ſich Schelling, nachdem Fichte ſeinen Platz in Jena geräumt hatte, an die Arbeit machte, eine allgemein lesbare und verſtändliche Darſtellung des transſcendentalen Idealismus zu liefern, war es vor Allem die Fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre ſelbſt, welche für dieſe Arbeit die Grundvorausſetzung bildete. Seine eigene frühere Schrift „Vom Ich", und insbeſondere ſeine zur Erläuterung des Idealismus der Wiſſenſchaftslehre geſchriebenen Abhandlungen im Niethammer-Fichte'ſchen Journal kamen ihm als Vorarbeiten dabei zu Statten, deren Entwickelungen denn auch oft wörtlich für die neue Arbeit benutzt wurden. Hatte

nun Fichte weiterhin nach den Grundsätzen der Wissenschaftslehre das Naturrecht und die Sittenlehre, als die beiden Haupttheile der praktischen Wissenschaftslehre, in besonderen Schriften bearbeitet; so sehen wir auch an diese, namentlich an die Einleitungen zu denselben, Schelling sich vielfach anschließen. Aber Schelling hatte bereits früher, neben der Philosophie der Natur und der Philosophie der Geschichte, auch den Gedanken einer Philosophie der Kunst ausgesprochen. Er verdankte diesen Gedanken Kant und Schiller. Die Kant'schen Kritiken der reinen und der praktischen Vernunft waren für Fichte's Wissenschaftslehre und für deren Commentator Schelling die nächsten Ausgangspunkte gewesen. Schelling hatte dann für sich, ohne hierin Fichte'n zum Vorgänger zu haben, die Durchführung und Ergänzung der Kant'schen metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft übernommen. Dagegen war es Schiller, welcher das dritte große Hauptwerk Kant's, die Kritik der Urtheilskraft, Jahre lang zum Gegenstande eines eindringenden Studiums gemacht und in seinen ästhetisch-philosophischen Abhandlungen die fruchtbaren Keime zu entwickeln versucht hatte, welche von Kant im ersten Theile dieses Werkes, der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft, ausgestreut waren. Indem Schelling beides, die Kant'schen Anregungen, durch deren Bekämpfung Herder vergebens an Kant zum Ritter zu werden versucht hatte, und die bahnbrechenden ästhetischen Ideen Schiller's zu seiner Ueberzeugung gemacht hatte, konnte er nun zu dem theoretischen und praktischen Ich des Meisters Fichte noch das geniale oder künstlerisch schaffende Ich als drittes Glied hinzufügen.

Die Art, wie er dies ausführte, weist indessen noch auf andere in der geistigen Atmosphäre Jena's enthaltene Elemente, welche für Schelling's erregbare und empfängliche Natur als fruchtbare Bildungseinflüsse einwirkten. Während der besonnenere Göthe in der „Zueignung" die Bedeutung der Kunst darin fand, daß nur aus der Hand der Wahrheit der Schleier der Dichtung dem Menschen ge-

ſchenkt werde; hatte Schiller in einſeitiger Ueberſchätzung der Bedeutung der Kunſt, ſein ſchon im Jahre 1789 in dem Gedichte „die Künſtler" poetiſch ausgeführtes Glaubensbekenntniß im Jahre 1795 in den „Briefen über die äſthetiſche Erziehung des Menſchengeſchlechts" wiſſenſchaftlich ausgeführt. Die Schönheit iſt es, welche die Wahrheit ſichert und ſie durch barbariſche Zeiten hindurch rettet. Die Freuden der Sinne genießen wir blos als Individuum, die Freuden der Erkenntniß blos als Gattung, das Schöne allein genießen wir als Individuum und als Gattung zugleich. Im Schönen fühlen wir uns aus der Zeit geriſſen; aus den Myſterien der Wiſſenſchaft führt die Schönheit die Erkenntniß unter den offenen Himmel des Gemeinſinnes heraus und verwandelt das Eigenthum der Schulen in ein Gemeingut der ganzen menſchlichen Geſellſchaft. Für die Reſultate des Denkens giebt es keinen andern Weg zum Willen und in das Leben, als durch die ſelbſtthätige Bildungskraft, die Kunſt, welche die verſchiedenen Strahlen der menſchlichen Natur in Einem Bilde ſammelt. In der erhabenen Geiſterwelt waren die Künſtler, als die Pfleger der Schönheit, die höchſte Stufe. Mit ihnen begann die ſeelenbildende Natur; mit ihnen ſchließt die vollendende Natur.

Hatte nun Fichte, in ſeiner Sittenlehre, gelegentlich der Kunſt das Privilegium ertheilt, die Kluft zwiſchen dem Idealismus der Philoſophie und dem Realismus des Lebens auszufüllen, indem ſie den idealiſchen Standpunkt zum gemeinen mache; ſo wurde dieſer hingeworfene Gedanke Fichte's und jene Ideen Schiller's durch Fichte's Anhänger Hölderlin, Novalis und Friedrich Schlegel lebhaft aufgegriffen und dadurch ausgeführt, daß ſie den philoſophiſchen und den äſthetiſchen Standpunkt identificirten.

Mit geiſtreicher Gewandtheit und Beredſamkeit entwickelte Friedrich Schlegel im „Athenäum" die Gedanken über Poeſie, welche im geſelligen Kreiſe der Jenaer Freunde mündlich durchgeſprochen wurden und auf dieſem Wege Schelling nahe traten. Poeſie und Philoſophie ſind ein untheilbares Ganze, ewig verbunden und doch ſelten beiſammen,

wie Kaſtor und Pollux. Aber in der Mitte der lebendigen Einheit des Menſchen begegnen ſich beide und verſchmelzen zur völligen Einheit. Darum iſt die Aufgabe, das Leben mit der Poeſie und der Philoſophie in Verbindung zu ſetzen, wodurch allein ihrer beider Bildung auf feſtem Grunde ruhen kann. Poeſie und Philoſophie ſind die Factoren der Religion; verſucht es nur, ſie wirklich zu verbinden, ſo werdet ihr Religion erhalten. Bei unſerer höchſten Poeſie ſuche die Fülle der Bildung, bei der Philoſophie die Tiefe der Menſchheit. Alle Philoſophie iſt Idealismus, und es giebt keinen wahren Realismus, als den der Poeſie. Moralität hat man nur ſoviel, als man Philoſophie und Poeſie hat. Was ſich thun läßt, ſolange Philoſophie und Poeſie getrennt ſind, iſt gethan und vollendet; alſo iſt die Zeit da, beide zu vereinigen, damit ſie ſich in ewiger Wechſelwirkung gegenſeitig beleben und bilden, damit ſelbſt die höchſte Poeſie und Philoſophie, ihrer beider wahre Andacht und Religion erblühe. Der Künſtler iſt allein der wahre Menſch; das geniale Ich iſt allein frei, es ſetzt ſich ironiſch über Alles hinweg und ſteht hoch über dem Abc der gewöhnlichen Sittlichkeit; Genialität iſt wahre Tugend, und Genuß tritt für das geniale Ich an die Stelle der Arbeit. Die Phantaſie iſt die eigentliche Zauberin, welche das Ich in die Sphäre des höchſten Genuſſes verſetzt. Die Künſtler unter den Menſchen leben allein ein hohes Leben und ſind die Mittler, welche das Göttliche verkündigen, mittheilen und darſtellen für Alle in Sitten und Thaten, in Worten und Werken; ein Künſtler aber iſt Jeder, der ſein lebendiges Centrum in ſich ſelbſt hat.

Die höchſte Stufe, ſagt in gleichem Sinne Novalis, erſteigt der Künſtler, welcher Werkzeug und Genie zugleich iſt. Jeder Menſch ſollte Künſtler ſein; Alles kann zur ſchönen Kunſt werden, die gleichſam die ſich ſelbſtbeſchauende, ſich ſelbſt nachahmende, ſich ſelbſt bildende Natur iſt. Der ächte Dichter iſt allwiſſend, er iſt eine wirkliche Welt im Kleinen. Philoſophie iſt die Theorie der Poeſie; ſie zeigt uns, daß Poeſie Eins und Alles ſei. Die Trennung von Philoſoph und Dichter iſt nur ſcheinbar und zum Nachtheil

beider, iſt nur Zeichen einer Krankheit; der Künſtler findet, daß jene urſprünglichen Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes in einem gemeinſamen Prinzip vereinigt ſind, und dies iſt der Anfang einer wahrhaften Selbſtdurchdringung des Geiſtes, die nie endigt.

Schelling's Stiftsgenoſſe endlich, der Schüler Fichte's und Schiller's, der Dichter des „Hyperion" bleibt in dieſer idealiſtiſchen Vergötterung der Kunſt nicht zurück. Philoſophie, Religion und Kunſt kommen aus dem urſprünglichſten Triebe der Menſchenbeſtimmung, dem Triebe des Idealiſirens der Natur. Die Dichtung iſt Anfang und Ende der Philoſophie, welche, wie Minerva aus dem Haupte des Jupiter, aus der Dichtung eines unendlichen Seins entſpringt. Der Menſch, der nicht wenigſtens einmal in ſeinem Leben volle, lautere Schönheit in ſich fühlte, der niemals erfuhr, wie in der Stunde der Begeiſterung Alles innigſt übereinſtimmt, ein ſolcher Geiſt iſt nicht einmal zum Niederreißen, geſchweige zum Aufbauen fähig. Denn ſelbſt der Zweifler findet nur darum in Allem, was gedacht wird, Widerſprüche und Mängel, weil er die Harmonie der mangelloſen Schönheit kennt, die nie gedacht wird.

Und wie denn nun? Nur mit der Einbildungskraft wird ſie erreicht, intellectuell angeſchaut, und die intellectuelle Anſchauung, die ſchöpferiſche Einbildungskraft iſt ja, nach Schelling, das eigentliche Organ der Philoſophie. So ſehen wir nun auch Schelling den äſthetiſchen und philoſophiſchen Standpunkt identificiren und die Kunſt als höchſte Offenbarung des Abſoluten an den Schluß ſeines Syſtems ſtellen. Nachdem wir ſo die Quellen kennen gelernt haben, aus denen er ſchöpfte, mögen wir auch in die Worte einſtimmen, die Roſenkranz über ihn ausſpricht: Mit heiterem Enthuſiasmus ſtürzte er ſich in jede neue Wendung des Erkennens; er muß einem Ideenkatarakt geglichen haben. — Ganz richtig! Den Katarakt bildete Schelling und die Ideen waren von Andern! Spinoza's Subſtanz ward mit dem Fichte'ſchen Ich vermählt, beide miſchten ſich in überſchwänglicher Liebe mit einander, und die Kunſt ſegnete die

Hochzeit ein. Den „Spinozismus der Physik", wie Schelling seine Naturphilosophie mit einem kürzesten Ausdruck nannte, hatte er aufgestellt; aber erst durch die Vollendung des Systems der Transscendentalphilosophie, sagt er, wird man der Nothwendigkeit einer Naturphilosophie als ergänzender Wissenschaft innewerden und dann auch aufhören, an die Transscendentalphilosophie Forderungen zu stellen, welche nur eine Naturphilosophie erfüllen kann.

II.

Was wollte also Schelling mit seiner Transscendentalphilosophie? So fragen wir zuerst, und was antwortet er uns?

Wenn das Eigenthümliche des transscendentalen Idealismus darin besteht, daß er in die Nothwendigkeit versetzt, alles Wissen von vornherein gleichsam entstehen zu lassen, was schon längst als ausgemachte Wahrheit gegolten hat, auf's Neue unter die Prüfung zu nehmen, und gesetzt auch, daß es die Prüfung bestehe, wenigstens unter ganz neuer Form und Gestalt aus derselben hervorgehen zu lassen; wenn dies der Fall ist, sagt Schelling, so ist der Zweck des „Systems des transscendentalen Idealismus" eben dieser, den transscendentalen Idealismus zu dem zu erweitern, was er wirklich sein soll, nämlich zu einem System des gesammten Wissens. Das Mittel hierzu ist, daß alle Theile der Philosophie in Einer Continuität und die gesammte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vorgetragen wird, für welche das in der Erfahrung Niedergelegte nur gleichsam als Denkmal und Dokument dient. Es kommt hierbei darauf an, in dieser Geschichte die einzelnen Stufen oder Epochen darzustellen, durch welche das Ich sich bis zum Bewußtsein in der höchsten Potenz erhebt. Den Parallelismus der Natur mit der Intelligenz vollständig zu entwickeln, ist weder der Transscendental- noch der Naturphilosophie allein, sondern nur beiden Wissenschaften zugleich möglich. Sie müssen darum ewig entgegenge-

ſetzt ſein und können niemals in Eins übergehen. Dieſelben Potenzen der Anſchauung, welche in dem Ich ſind, können bis zu einer gewiſſen Grenze auch in der Natur aufgezeigt werden. Und da dieſe Grenze keine andere, als die Grenze der theoretiſchen und praktiſchen Philoſophie iſt; ſo iſt es für die theoretiſche Betrachtung gleichermaßen gültig, ob man das Objective oder das Subjective zum Erſten macht, da auch der Idealismus kein rein theoretiſches, ſondern nur ein praktiſches Fundament hat. Dabei iſt jedoch wohl zu merken, daß das, was wir als den letzten Grund der Harmonie zwiſchen dem Subjectiven und Objectiven des Handelns anſehen, zwar als ein abſolut Identiſches zu denken iſt, aber nicht als ſubſtantielles oder als perſönliches Weſen vorgeſtellt werden darf; denn dies wäre um Nichts beſſer, als wenn man es als ein bloßes Abſtractum ſetzen würde.

Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven, eines Bewußtloſen, aber Vorſtellbaren, mit einem Bewußten oder blos Vorſtellenden. Im Wiſſen treffen beide Factoren zuſammen; es iſt hier kein Erſtes und kein Zweites, ſondern beide ſind gleichzeitig und Eins. Um dieſes Zuſammentreffen, dieſe Identität beider zu erklären, müſſen wir nothwendig von dem Einen Pole ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen. Hier ſind nun zwei Fälle möglich: entweder wird vom Objectiven ausgegangen und gefragt, wie ein Subjectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt; oder es wird vom Subjectiven ausgegangen und gefragt, wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt. Iſt nun in beiden Fällen die Aufgabe, das Zuſammentreffen beider Factoren im Wiſſen zu erklären, eine und dieſelbe, ſo muß das Reſultat der Operation daſſelbe ſein, von welchem Punkte man auch ausgehe. Die Naturphiloſophie geht vom Objectiven aus, um daraus das Subjective abzuleiten, von der Natur auf das Intelligente zu kommen, die Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens zu vergeiſtigen, die ganze Natur in eine Intelligenz aufzulöſen. Dieſes höchſte Ziel, ſich ſelbſt ganz Object zu werden, erreicht aber die Natur erſt

durch die höchſte und letzte Reflexion, d. h. durch den Menſchen oder durch die Vernunft, durch welche die Natur zuerſt vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Umgekehrt geht nun die andere, entgegengeſetzte Grundwiſſenſchaft, die Transſcendentalphiloſophie, vom Subjectiven aus, um aus dieſem, als einzigem Grund aller Wirklichkeit, das Objective entſtehen zu laſſen, aus der Intelligenz eine Natur zu machen, die Geſetze der Intelligenz zu Naturgeſetzen zu materialiſiren. Auf dieſem Standpunkte gilt die unmittelbare Gewißheit des gemeinen Bewußtſeins, daß es Dinge außer uns gebe, als ein bloßes Vorurtheil, das aufgehoben werden muß; während die unmittelbare Gewißheit: Ich bin, nur vorausgeſetzt wird, um daraus die Gewißheit des Daſeins von Dingen zu beweiſen.

Wovon nimmt nun (fragen wir weiter) das transſcendentale Wiſſen ſeinen Ausgang? Iſt das einzig unmittelbare Object der transſcendentalen Betrachtung (ſo lehrt uns Schelling) das Subjective, ſo kann das einzige Organ derſelben auch nur der innere Sinn ſein, d. h. das Handeln der Intelligenz nach beſtimmten Geſetzen. Dazu gehört einmal, daß man in einer beſtändigen innern Thätigkeit, in einem beſtändigen Hervorbringen der urſprünglichen Handlungen der Intelligenz, und dann, daß man in beſtändiger Reflexion auf dieſes Hervorbringen begriffen, alſo immer zugleich das Angeſchaute oder Producirende und das Anſchauende ſei. Dies iſt nur durch den äſthetiſchen Act der Einbildungskraft möglich, den äſthetiſchen Sinn, und darum iſt die Philoſophie der Kunſt das wahre Organ der Philoſophie.

Der einzige Grund oder das abſolute Prinzip des Wiſſens kann nur innerhalb des Wiſſens ſelbſt liegen, als ein Letztes, über das wir nicht hinauskönnen, von dem alſo alles Wiſſen ſich anfängt und jenſeit deſſen kein Wiſſen iſt. Der einzig feſte Punkt, an den für uns Alles geknüpft iſt und von dem ſomit alles Wiſſen ausgeht, iſt das Wiſſen von uns ſelbſt oder das Selbſtbewußtſein. Und ſelbſt wenn — wie dies in der Naturphiloſophie geſchieht — das Objective

als das Erſte geſetzt wird, ſo kommen wir doch nie über das Selbſtbewußtſein hinaus, und auch in der Naturwiſſenſchaft iſt darum das Sein ebenſowenig das Urſprüngliche, als in der Transſcendentalphiloſophie, ſondern die abſolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die wir Natur nennen, iſt in der höchſten Potenz wieder nichts anders, als das Selbſtbewußtſein. So umgrenzt alſo das Selbſtbewußtſein den ganzen, auch in's Unendliche umgrenzten Horizont unſers Wiſſens und bleibt in jeder Beziehung das Höchſte, der lichte Punkt im ganzen Syſtem des Wiſſens, der aber nur vorwärts, nicht rückwärts leuchtet, weil den letzten Grund des Selbſtbewußtſeins keine Philoſophie begreiflich machen kann.

Unſere Wiſſenſchaft hat alſo zu unterſuchen, ob vom Wiſſen als ſolchem, inſofern es jene beſtändige Thätigkeit iſt, ein Uebergang zum Objectiven im Wiſſen, d. h. zu einem Solchen im Wiſſen, was ein Sein und keine Thätigkeit iſt, gefunden werden könne; mit andern Worten: ob es ein Prinzip giebt, in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt iſt. Wie Vorſtellung und Gegenſtand übereinſtimmen können, iſt ſchlechterdings unerklärbar, wenn nicht im Wiſſen ſelbſt ein Punkt iſt, wo beide, Subject und Object, unvermittelt oder urſprünglich eins ſind oder wo die vollkommenſte Identität des Seins und des Vorſtellens iſt, d. h. ein Punkt, wo das Vorgeſtellte zugleich auch das Vorſtellende, das Angeſchaute auch das Anſchauende iſt. Dieſe Identität iſt nur im Selbſtbewußtſein zu finden.

Was ſchlechterdings nicht als Ding gedacht werden kann, alſo unbedingt iſt, ein ſolches iſt nur das Ich. Nur dieſes allein iſt an ſich nicht objectiv, ſondern reiner Act, reines Thun, eben nur das Wiſſen von ſich ſelbſt. Von ihm kann man alſo auch nur dadurch wiſſen, daß man daſſelbe ſelbſt hervorbringt und zugleich anſchaut. Dies geſchieht durch intellectuelle Anſchauung, welche darum das Organ alles transſcendentalen Denkens iſt. Sie tritt in ihm an die Stelle der objectiven Welt und trägt gleichſam den Flug der Speculation. Das Ich ſelbſt iſt nichts anders, als ein beſtändiges intellectuelles Anſchauen, das ſich ſtets ſelbſt er-

zeugt und ſich wiederum ſelbſt zum Gegenſtande macht, alſo nichts anders, als ein freies Handeln, welches zum Philoſophiren gefordert werden muß. Was das Ich ſei, iſt nicht zu beſchreiben; man kann nur die Handlung beſchreiben, wodurch es entſteht, und erſt dadurch, daß man es hervorbringt, erfährt man, indem man nämlich dieſen Act ſelbſt anſchaut, was das Ich ſei.

Aus dieſer urſprünglichen Duplicität im Ich, dem Zuſammenfallen des Vorſtellenden mit dem Vorgeſtellten in ihm, entfaltet ſich für das Ich alles Objective, das in ſein Bewußtſein kommt, und nur jene urſprüngliche Identität in der Duplicität iſt es, welche die Uebereinſtimmung von Vorſtellung und Gegenſtand möglich macht. Alſo wird auch Alles, was überhaupt iſt, nur für das Ich ſein können; eine andere Realität wird es überhaupt nicht für uns geben. Darum iſt das Ich das Prinzip, welches den ganzen Inhalt des transſcendentalen Idealismus zugleich mit der Form des transſcendentalen Wiſſens begründet.

Wie wird nun (fragen wir endlich) aus der Selbſtanſchauung des Ich der Inhalt und das Syſtem des transſcendentalen Idealismus abgeleitet? Wie entſteht die objective Welt mit allen ihren Beſtimmungen ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbſtbewußtſein? Der Mechanismus ihres Entſtehens aus dem innern Prinzip der geiſtigen Thätigkeit muß dargelegt werden. Aber wie kommen wir dazu, einen ſolchen Mechanismus überhaupt anzunehmen, d. h. die urſprüngliche Thätigkeit des Ich als eine gezwungene oder blinde Thätigkeit zu ſetzen?

Durch den Act des Selbſtbewußtſeins wird das Ich ſich ſelbſt zum Object. Denn daſſelbe iſt nur Object für ſich und für nichts Aeußeres; auf das Ich als Ich kann nichts Aeußeres einwirken. Das Ich iſt urſprünglich unendliche Thätigkeit, reines und in's Unendliche gehendes Produciren, alſo auch Grund und Inbegriff aller Realität. Damit es aber zum Product komme, muß das Ich ſeinem Produciren Grenzen ſetzen und für ſich ſelbſt endlich werden. Aber das Ich kann ſein Produciren nicht begrenzen, ohne ſich etwas

entgegenzuſetzen; aber dieſes urſprünglich Entgegengeſetzte des Ich entſteht nur durch die Handlung des Selbſtſetzens und iſt ſchlechterdings Nichts, ſobald von dieſer abſtrahirt wird. Das Ich kann als Ich nur inſofern unbegrenzt ſein, als es begrenzt iſt. Wie geht dies zu? Das Ich iſt Alles, was es iſt, nur für ſich ſelbſt; das Ich iſt unendlich, heißt alſo: es iſt unendlich für ſich ſelbſt, d. h. es iſt unendlich für ſeine Selbſtanſchauung. Indem es ſich als ein unendliches Werden anſchaut, wird es ſich endlich oder begrenzt, aber die Schranke wird zugleich aufgehoben, damit das Werden unendlich ſei. Die in's Unendliche erweiterte Begrenztheit iſt alſo Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich ſein kann.

Alſo iſt das Ich als Ich auch nur inſofern begrenzt, als es zugleich unbegrenzt iſt, d. h. das unendliche Streben des Ich iſt ſelbſt Bedingung, unter welcher es begrenzt wird, ſeine Unbegrenztheit iſt Bedingung ſeiner Begrenztheit. Durch das Ankämpfen des Ich gegen die Schranke wird dieſe reell; die Thätigkeit des Ich, welche gegen die Schranke ſich richtet, iſt aber keine andere, als die urſprünglich in's Unendliche gehende Thätigkeit, d. h. diejenige Thätigkeit des Ich, welche allein dem Ich *jenſeit* des Selbſtbewußtſeins zukommt. Nun muß aber die Schranke zugleich reell, d. h. unabhängig vom Ich, und zugleich ideell, d. h. vom Ich gewußt und inſofern nicht objectiv ſein. Dadurch daß die reelle Thätigkeit begrenzt iſt, muß ſie auch angeſchaut, und dadurch, daß ſie angeſchaut wird, auch begrenzt werden; beides muß abſolut Eines ſein und ſich wechſelſeitig vorausſetzen.

Aus dieſer wechſelſeitigen Vorausſetzung beider Thätigkeiten zum Behuf des Selbſtbewußtſeins iſt der ganze Mechanismus des Ich abzuleiten. Reflectire ich blos auf die ideelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Idealismus oder die Behauptung, daß die Schranke blos durch das Ich geſetzt iſt. Reflectire ich blos auf die reelle Thätigkeit, ſo entſteht mir Realismus oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich iſt. Reflectire ich auf beide zugleich, ſo entſteht mir ein Drittes aus beiden, was man Idealrealis-

mus nennen kann und was wir als transſcendentalen Idealismus bezeichnet haben.

Theoretiſche Philoſophie iſt Idealismus; denn ſie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die urſprünglich nur für das freie Handeln exiſtirt, Begrenztheit für das Wiſſen werde. Praktiſche Philoſophie iſt Realismus; denn ſie hat zu erklären, wie die Begrenztheit, die eine blos ſubjective iſt, objectiv werde. Theoretiſch verhält ſich das Ich, indem es ſich durch Anderes beſtimmt findet; praktiſch verhält es ſich, indem es Anderes durch ſich ſelbſt ſetzt und Objectives erzeugt. Beides iſt nun aber ein Gegenſatz; über der theoretiſchen Gewißheit geht uns die praktiſche, über der praktiſchen die theoretiſche verloren. Dieſer Widerſpruch muß aufgelöſt und die Frage beantwortet werden: wie können die Vorſtellungen zugleich als nach den Gegenſtänden ſich richtend, und die Gegenſtände als nach den Vorſtellungen ſich richtend gedacht werden? Dieſes erſte und höchſte Problem der Transſcendentalphiloſophie kann weder in der theoretiſchen, noch in der praktiſchen Philoſophie, ſondern nur in einer höhern aufgelöſt werden, welche theoretiſch und praktiſch zugleich iſt und zwiſchen der reellen und ideellen Welt eine vorherbeſtimmte Harmonie nachweiſt, wonach dieſelbe Thätigkeit, welche im freien Wollen und Handeln mit Bewußtſein productiv iſt, im Produciren der objectiven Welt ohne Bewußtſein productiv iſt. Die Natur iſt zweckmäßig, ohne zweckmäßig erklärbar zu ſein, und die Philoſophie der Naturzwecke oder die Teleologie, (von der aber in der Abhandlung ſo gut wie gar Nichts vorkommt,) iſt jener geſuchte Vereinigungspunkt der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie. Aber dieſe Identität muß auch in ihrem Prinzip, im Ich ſelbſt nachgewieſen, es muß im Bewußtſein ſelbſt jene zugleich bewußte und bewußtloſe Thätigkeit aufgezeigt werden können; eine ſolche Thätigkeit iſt allein die äſthetiſche. Die objective Welt iſt nur die urſprüngliche, noch bewußtloſe Poeſie des Geiſtes; das allgemeine Organon der Philoſophie und der Schlußſtein ihres ganzen Gewölbes iſt die Philoſophie der Kunſt.

Damit iſt die Eintheilung der Transſcendentalphiloſophie gegeben. In der Entwickelung des Inhalts dieſer Theile nimmt freilich die Darſtellung der theoretiſchen Philoſophie den größten Raum ein, einen größern noch, als die praktiſche Philoſophie, die Teleologie und die Philoſophie der Kunſt zuſammen einnehmen. Und unter den drei letztern Theilen wird wiederum nur die praktiſche Philoſophie ausführlicher behandelt, die beiden andern Partien auf wenigen Blättern abgethan. Woher dieſe Ungleichheit? Schelling iſt da am ausführlichſten, wo ihm Fichte vorgearbeitet und wo er deſſen Entwickelungen nur zu reproduciren hatte. In der Deduction der Geſchichte aber konnte er ſich an Herder's Ideen anlehnen; die Kant'ſchen Beſtimmungen der teleologiſchen Urtheilskraft aber dienen Schelling lediglich dazu, um den Uebergang aus der Geſchichte in die Kunſt zu machen.

III.

Nach den Grundſätzen des transſcendentalen Idealismus ſoll das Syſtem der theoretiſchen und der praktiſchen Philoſophie und dann die Hauptſätze der Philoſophie der Naturzwecke und der Kunſt entwickelt werden.

I. Syſtem der theoretiſchen Philoſophie. Der Begriff, von dem wir ausgehen, iſt der Begriff des Ich, als die Selbſtanſchauung des Ich, zu der wir uns durch abſolute Freiheit erheben. Dieſes Selbſtbewußtſein iſt ein abſoluter Act, in welchem Subject und Object abſolut vereinigt, identiſch ſind. Mit dieſem Act iſt nicht nur das Ich ſelbſt mit allen ſeinen Beſtimmungen, ſondern auch alles Andere geſetzt, was für das Ich überhaupt geſetzt iſt. Um aber den ganzen Inhalt dieſes Acts zu finden, in welchem Ideelles und Reelles, Subject und Object urſprünglich vereinigt ſind, müſſen wir ihn in die einzelnen Acte auseinanderlegen, welche die vermittelnden Glieder jener abſoluten Vereinigung ſind; wir laſſen aus dieſen einzelnen Acten zuſammen ſucceſſiv, vor unſern Augen gleichſam entſtehen, was

durch den Einen abſoluten Act des Selbſtbewußtſeins, worin ſie alle befaßt ſind, zugleich und auf einmal geſetzt iſt.

Das Ich iſt nur im Selbſtbewußtſein, deſſen urſprünglicher Act zugleich ideell und reell iſt. In ſeinem Prinzip iſt das Selbſtbewußtſein blos ideell, aber durch daſſelbe entſteht uns das Ich als blos reell. Durch den Act der Selbſtanſchauung wird das Ich unmittelbar auch begrenzt. Die begrenzende Thätigkeit kommt nicht zum Bewußtſein, wird nicht Object, ſie iſt alſo Thätigkeit des reinen Subjects; die begrenzte Thätigkeit iſt nur diejenige, welche zum Object wird, alſo das blos Objective im Selbſtbewußtſein. Weder durch die begrenzende, noch durch die begrenzte Thätigkeit für ſich allein kommt es zum Selbſtbewußtſein; es iſt ſonach eine dritte, aus beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten zuſammengeſetzte und zwiſchen beiden ſchwebende Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbſtbewußtſeins entſteht. Dieſe dritte Thätigkeit iſt keine andere, als das Ich des Selbſtbewußtſeins ſelbſt, welches jene entgegengeſetzten Thätigkeiten nur dadurch zu vereinigen im Stande iſt, daß es eine Unendlichkeit von Handlungen in Eine abſolute zuſammendrängt.

Was heißt nun aber dies: das Selbſtbewußtſein iſt der abſolute Act, durch welchen für das Ich Alles geſetzt iſt? Als urſprünglicher Act, d. h. als ſolcher, welcher Bedingung und Urſache alles Begrenztſeins und alles Bewußtſeins und aus keiner andern Urſache mehr erklärbar iſt, kommt derſelbe nicht zum Bewußtſein. Wie kann denn aber der Philoſoph um ihn wiſſen? wie kann er ſich jenes urſprünglichen, abſolut freien und abſolut nothwendigen Acts verſichern? Offenbar nicht unmittelbar, ſondern durch Schlüſſe. Ich finde, daß ich mir ſelbſt in jedem Augenblicke durch einen ſolchen Act entſtehe; ich ſchließe alſo, daß ich urſprünglich gleichfalls nur durch einen ſolchen entſtanden ſein kann. Ich finde, daß das Bewußtſein einer objectiven Welt in jeden Moment meines Bewußtſeins verflochten iſt; ich ſchließe alſo, daß etwas Objectives ſchon urſprünglich in den Act des Selbſtbewußtſeins mit eingehen und aus dem evolvirten Selbſtbewußtſein wieder hervorgehen muß.

Aber woher weiß denn der Philoſoph, daß der mitten in die Zeitreihe fallende Act des Selbſtbewußtſeins mit jenem urſprünglichen, außer aller Zeit fallenden, mit welchem die ganze Zeitreihe beginnt, übereinſtimmt? Wer nur überhaupt einſieht, daß das Ich nur durch eigenes Handeln entſteht, wird auch einſehen, daß nur durch willkürliche Handlung mitten in der Zeitreihe, durch welche allein das Ich entſteht, nichts anders entſtehen kann, als was mir urſprünglich und jenſeit aller Zeit dadurch entſteht, daß ich mir in jedem Augenblicke ebenſo entſtehen kann, wie ich mir urſprünglich entſtehe. Was ich bin, das bin ich nur durch mein Handeln; aber durch dieſes beſtimmte Handeln entſteht mir immer nur das Ich; alſo muß ich ſchließen, daß es auch urſprünglich durch daſſelbe Handeln entſteht.

Das Geſchäft der Philoſophie beſteht nun nicht allein darin, die Reihe der urſprünglichen Handlungen frei zu wiederholen, ſondern auch darin, in dieſer freien Wiederholung wieder der urſprünglichen Nothwendigkeit jener Handlungen bewußt zu werden. Die in dem Einen abſoluten Act des Selbſtbewußtſeins enthaltene Unendlichkeit von Handlungen ganz zu durchſchauen, iſt Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe. Wäre ſie je vollſtändig gelöſt, ſo müßte uns der ganze Zuſammenhang der objectiven Welt und alle Beſtimmungen der Natur bis in's Unendlich-Kleine herab enthüllt ſein. Die Philoſophie kann alſo nur diejenigen Handlungen in ihrem Zuſammenhang aufzeigen, die in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins gleichſam Epoche machen. Die Philoſophie iſt alſo eine Geſchichte des Selbſtbewußtſeins, die verſchiedene Epochen hat und durch welche jene abſolute Vereinigung im Act des Selbſtbewußtſeins ſucceſſiv zuſammengeſetzt wird. Die erſte Epoche reicht von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung; die zweite von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion; die dritte von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact, kraft deſſen das Subject ſich ſelbſt als Object ſetzt.

1. Erſte Epoche: von der urſprünglichen Empfindung bis zur productiven Anſchauung.

Wie kommt das Ich dazu, ſich als begrenzt anzuſchauen? Indem die entgegengeſetzten Thätigkeiten des Selbſtbewußtſeins ſich in einer dritten durchdringen, entſteht ein Gemeinſchaftliches. Dieſes Dritte, Gemeinſchaftliche, wenn es fortdauerte, wäre in der That eine Conſtruction des Ich ſelbſt, als der Einheit des Subjects und Objects. Aber daſſelbe dauert in Wahrheit nicht fort; das Ich kann ſich in jenem Gemeinſchaftlichen unmöglich anſchauen, weil die anſchauende Thätigkeit ſelbſt in der Conſtruction mitbegriffen iſt, aber gleichwohl darin nicht begriffen bleiben kann. Von jener Durchdringung beider Thätigkeiten wird alſo nur die reelle als begrenzt, die ideelle aber als ſchlechthin unbegrenzt zurückbleiben. Iſt nun aber damit, daß die reelle Thätigkeit begrenzt iſt, ſie gleichwohl noch nicht für das Ich begrenzt; ſo fragt es ſich eben jetzt, wie das Ich dazu komme, ſich als begrenzt anzuſchauen.

Das Ich kann ſich nicht als begrenzt anſchauen, ohne dieſes Begrenztſein als Affection eines Nicht-Ich anzuſchauen, d. h. das Ich findet ſich als eingeſchränkt durch etwas ihm Entgegengeſetztes. Als unendliche Tendenz zur Selbſtanſchauung findet ſich das Ich in ſich als dem Angeſchauten, oder was daſſelbe iſt, es findet in ſich etwas ihm Fremdartiges. Aber das Empfundene iſt doch wieder nur das Ich ſelbſt. Nun iſt aber im Ich nichts als Thätigkeit, dem Ich kann alſo nichts entgegengeſetzt ſein, als die Verneinung der Thätigkeit; das Entgegengeſetzte alſo, welches das Ich in ſich findet, iſt aufgehobene Thätigkeit. Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Object, ſondern immer nur die aufgehobene Thätigkeit des Ich, und ſo iſt das Empfundene nichts vom Ich Verſchiedenes, und das Ich empfindet nur ſich ſelbſt.

Die Möglichkeit der Empfindung beruht alſo auf dem geſtörten Gleichgewicht beider Thätigkeiten; die Wirklichkeit der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anders anſchaut, als durch ſich ſelbſt geſetzt, und es iſt eine bloße Täuſchung, als ob das Begrenztſein etwas dem Ich abſolut Fremdes ſei, was nur durch Affection eines

Nicht-Ich erklärbar iſt. Alle Begrenztheit entſteht uns nur durch den abſoluten Act des Selbſtbewußtſeins, durch welchen zugleich alle Bedingungen des Bewußtſeins entſtehen. So gewiß, als ich überhaupt begrenzt bin, muß ich es auf eine beſtimmte Art ſein, und dieſe Beſtimmtheit muß in's Unendliche gehen. Dies eben macht meine ganze Individualität; aber die Art dieſer Begrenztheit iſt das Unbegreifliche und Unerklärbare der Philoſophie.

Es fragt ſich nun weiter, wie das Ich, das bis jetzt blos Empfundenes war, ſich ſelbſt als empfindend anſchaut, d. h. alſo Empfindendes und Empfundenes zugleich wird?

Um Empfindendes zu ſein für ſich ſelbſt, muß das Ich jenes Afficirtſein in ſich ſelbſt ſetzen, was nicht anders, als durch Thätigkeit geſchehen kann. Das hier thätige Ich kann aber nur das ideelle oder unbegrenzbare Ich ſein; unbegrenzt iſt es jedoch nur, inſofern es über die Grenze hinausgeht. Das Entgegengeſetzte nun, was es thätig in ſich aufnehmen ſoll, iſt nichts anders, als die Grenze oder der Hemmungspunkt, welcher nur in der begrenzten oder reellen Thätigkeit des Ich liegt. Soll nun aber das Ich ſich das Entgegengeſetzte aneignen, daſſelbe in ſeine ideelle Thätigkeit aufnehmen, ſo iſt dies nicht möglich, ohne daß die Grenze in die ideelle Thätigkeit fällt. Dieſer Widerſpruch iſt nur durch ein Mittleres zwiſchen dem Aufheben und Hervorbringen der Grenze möglich zu löſen. Ein ſolches Mittleres iſt das Beſtimmen; die ideelle Thätigkeit müßte alſo die Grenze beſtimmen, d. h. die unabhängig von ihr daſeiende zu einer von ihr abhängigen machen. Dieſe Handlung des Beſtimmens iſt alſo ein Produciren, deſſen Stoff das Afficirtſein oder die abſolute Paſſivität iſt; es iſt in dieſer Handlung eine Thätigkeit, die ein Leiden, und umgekehrt ein Leiden, das eine Thätigkeit vorausſetzt. In dieſer mittlern, dritten Thätigkeit ſchwebt das Ich zwiſchen der über die Grenze hinausgegangenen und gehemmten Thätigkeit. Beide, die ideelle und die reelle Thätigkeit, erhalten durch jenes Schweben des Ich einen wechſelſeitigen Bezug auf einander und werden als Entgegengeſetzte fixirt. Die reelle Unter-

lage, welche dadurch die ideelle Thätigkeit bekommt, ist das Ding an sich; die ideelle Thätigkeit verwandelt sich in das Ding an sich. Umgekehrt verwandelt sich die reelle Thätigkeit in das dem Ding an sich Entgegengesetzte, d. h. in das Ich an sich, das innerhalb der Grenze Zurückbleibende, rein Objective des Ich. So viel Grad von Thätigkeit im Ich, so viel Grad von Nichtthätigkeit im Ding, und umgekehrt.

Ist nun diese dritte Thätigkeit eine anschauende überhaupt, d. h. ein Anschauen des Empfindens, so fragt es sich jetzt: wie die beiden Entgegengesetzten, die das Ich unaufhörlich zu vereinigen strebt, in's Bewußtsein kommen und wie dadurch productive Anschauung entsteht.

Jener Gegensatz der beiden an sich Entgegengesetzten ist in das Ich nur insofern gesetzt, als ihn das Ich als solchen anschaut; aber kraft der ursprünglichen Identität seines Wesens kann das Ich denselben nicht anschauen, ohne in ihm wieder Identität und dadurch eine wechselseitige Beziehung auf das Ding und des Dinges auf das Ich hervorzubringen. In dem Gemeinschaftlichen nun, was aus der Entgegensetzung beider Thätigkeiten entspringt, muß sich die Spur beider Thätigkeiten aufzeigen und das Product danach charakterisiren lassen, welches ebendarum nur ein endliches sein kann. Und da die beiden entgegengesetzten Thätigkeiten zugleich Thätigkeiten eines und desselben identischen Subjects sind, so können sie auch in einem und demselben Product nicht vereinigt sein, ohne eine dritte vereinigende Thätigkeit, die darum ebenfalls im Product vorkommen muß. Damit ist aber die Materie deducirt, in welcher die beiden einander das Gleichgewicht haltenden Thätigkeiten als fixirte, ruhende Thätigkeiten, d. h. als Kräfte erscheinen, welche die Factoren zur Construction der Materie sind, während das Construirende selbst nur eine dritte, beide vereinigende Kraft sein kann. Diese ist die Schwerkraft, die eigentlich productive und schöpferische Kraft in der Materie.

Ließen sich nun in der ersten Epoche des Selbstbewußtseins drei Acte unterscheiden, so finden sich diese in den drei Kräften der Materie wieder. Sie geben uns drei Dimen-

ſionen der Materie und dieſe wiederum drei Stufen des dynamiſchen Prozeſſes. Die Elektricität entſpricht der Empfindung, der Magnetismus dem Anſchauen, der chemiſche Prozeß der productiven Anſchauung.

2. Zweite Epoche: von der productiven Anſchauung bis zur Reflexion.

Wie kommt das Ich dazu, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen? Indem die beiden entgegengeſetzten Thätigkeiten im Ich, durch Eingreifen einer dritten Thätigkeit in beide, identiſch und auch die Thätigkeit des Dinges wieder zu einer Thätigkeit des Ich wird, ſo wird dadurch das anſchauende Ich ſelbſt zur Intelligenz erhoben. Aber damit iſt das Ich vorerſt blos für uns anſchauend und Intelligenz, es ſchaut noch keineswegs als ſolches ſich ſelbſt an. Und es läßt ſich ſchlechterdings kein Grund denken, der das Ich beſtimmte, ſich ſelbſt als productiv anzuſchauen, wenn nicht in der Production ſelbſt ein Grund liegt, welcher die im Produciren mitbegriffene ideelle Thätigkeit des Ich in ſich zurücktreibt und ſie dadurch über das Product hinauszugehen veranlaßt. Die Frage, wie das Ich ſich ſelbſt als productiv anſchaue, iſt darum gleichbedeutend mit der Frage, wie das Ich dazu komme, ſich ſelbſt von ſeiner Production loszureißen und über dieſelbe hinauszugehen.

1. Soll das Ich ſich ſelbſt als producirend anſchauen, ſo muß es ſich vor Allem nothwendig von ſich ſelbſt, ſofern es nicht producirend iſt, unterſcheiden. Durch die zwiſchen dem Ich und dem Ding an ſich liegende gemeinſchaftliche Grenze ſind die beiden anſchauenden Thätigkeiten des Ich unterſchieden; was Grenze des Ich und des Dinges iſt, ebendaſſelbe iſt auch Grenze der beiden anſchauenden Thätigkeiten, der einfachen und der zuſammengeſetzten. Die Anſchauung, die über die Grenze hinausgeht, geht zugleich über das Ich ſelbſt hinaus und erſcheint inſofern als äußere Anſchauung. Die einfache anſchauende Thätigkeit dagegen bleibt innerhalb des Ich, und kann inſofern innere Anſchauung heißen. Der äußere Sinn fängt da an, wo der innere aufhört; der äußere Sinn iſt nur der begrenzte innere Sinn; was uns als

Object des äußern Sinnes erſcheint, iſt nur ein Begrenzungspunkt des innern, und beide ſind alſo auch urſprünglich identiſch; der äußere Sinn iſt nothwendig auch innerer, freilich der innere nicht nothwendig auch äußerer. Alle Anſchauung iſt in ihrem Prinzip intellectuell, daher iſt die objective Welt des äußern Sinnes nur die unter Schranken erſcheinende intellectuelle Welt des innern Sinnes.

Soll das Ich ſich ſelbſt als producirend anſchauen, ſo müſſen ſich in ihm innere und äußere Anſchauung trennen, und es muß ferner eine Beziehung beider aufeinander ſtattfinden. Das Beziehende der beiden Anſchauungen iſt nothwendig etwas beiden Gemeinſchaftliches, nämlich ſelbſt wieder der innere Sinn, da ja der äußere Sinn auch innerer iſt, und in der äußern Anſchauung iſt der innere als das eigentlich thätige Prinzip ſelbſt mitbegriffen. Der innere Sinn iſt daher nichts Anderes als die gleich Anfangs in das Ich geſetzte unbegrenzbare Tendenz des Ich, ſich ſelbſt anzuſchauen. Damit wird der äußere Sinn zum ſinnlichen Object, getrennt von der Anſchauung als Thätigkeit, der innere Sinn zur Empfindung mit Bewußtſein. Empfindend mit Bewußtſein wird alſo das Ich durch die productive Anſchauung.

Wie kann ſich nun aber das Ich, als mit Bewußtſein empfindend, zum Object werden? Offenbar nur dadurch, daß es das Object als das blos Angeſchaute, mithin Bewußtloſe, ſich ſelbſt als dem Bewußten oder dem mit Bewußtſein Empfindenden entgegenſetzt. Soll nun das Ich die Grenze zwiſchen dem Ich und dem Object als zufällig anerkennen, ſo muß es dieſelbe anerkennen als bedingt durch etwas, das ganz außer dem gegenwärtigen Moment liegt; es fühlt ſich alſo zurückgetrieben auf einen Moment, deſſen es ſich nicht bewußt werden kann, und doch kann es nicht wirklich zurückkehren. Das Gefühl dieſes Zurückgetriebenwerdens und doch nicht Zurückkehrenkönnens iſt das Gefühl der Gegenwart oder das Selbſtgefühl. Mit ihm fängt alles Bewußtſein an, und durch daſſelbe ſetzt ſich das Ich zuerſt dem Object entgegen. Das Ich wird ſich im Selbſtgefühl als reine Thätigkeit zum Object, die ſich nur nach einer Rich-

tung ausbreiten kann, aber jetzt auf einen Punkt zuſammengezogen iſt. Dieſe Anſchauung, durch welche der innere Sinn ſich zum Object wird, iſt die Zeit; das Ich ſelbſt iſt die Zeit, in Thätigkeit gedacht. Die Anſchauung dagegen, wodurch der äußere Sinn ſich zum Object wird, iſt der Raum. Das Ich kann ſich das Object nicht entgegenſetzen, ohne daß in ihm innere und äußere Anſchauung ſich trennen und beide als ſolche durch die Zeit und den Raum zum Object werden.

Das Object iſt ſomit äußerer Sinn, beſtimmt durch inneren Sinn; was im Object dem inneren Sinn entſpricht, iſt die Intenſität; was dem äußeren Sinn entſpricht, iſt die Extenſität. Nun iſt aber Extenſität, beſtimmt durch Intenſität, das, was wir Kraft nennen. Sowie das Object Extenſität und Intenſität zugleich iſt, ebenſo iſt es auch Subſtanz und Accidenz, und es wird erſt durch beide zuſammen vollendet.

2. Wenn nun in dieſer Entgegenſetzung dem Ich äußerer und innerer Sinn zum Object wird, d. h. wenn ſich für uns im Ich Raum und Zeit, im Object Subſtanz und Accidens unterſcheiden laſſen; ſo fragt es ſich jetzt, wie auch dem Ich ſelbſt Raum und Zeit und dadurch Subſtanz und Accidenz unterſcheidbar werden?

Beide ſind Anſchauungen des Ich, welche demſelben nur dadurch wieder zum Object werden können, daß ſie aus dem Ich herauskommen. Objecte ſind ohne Cauſalitätsverhältniß undenkbar, und letzteres iſt nicht conſtruirbar ohne Wechſelwirkung, in welcher Jedes ebenſowohl Urſache und Subſtanz, als auch Wirkung und Accidenz iſt. Alle dieſe Kategorien ſind nur die Handlungsweiſe des Ich, durch welche uns die Objecte erſt entſtehen und ebenſo alle Beſtimmungen, unter denen ſie in unſer Bewußtſein kommen. Die Möglichkeit, das Object als ſolches anzuerkennen, iſt für das Ich durch die Nothwendigkeit der Aufeinanderfolge im Cauſalitätsverhältniſſe und der Wechſelwirkung bedingt, von welchen jenes die Gegenwart aufhebt, damit das Ich über das Object hinausgehen könne, während die Wechſelwirkung

die Gegenwart wiederherſtellt. Mit der Wechſelwirkung iſt zugleich auch der Begriff des Zugleichſeins abgeleitet, welches als gleichfalls eine Handlungsweiſe der Intelligenz die Bedingung der urſprünglichen Succeſſion unſerer Vorſtellungen iſt. Das Nebeneinanderſein im Raume, verwandelt ſich, wenn die Beſtimmung der Zeit hinzukommt, in ein Zugleichſein; ebenſo das Nacheinanderſein in der Zeit, wenn die Beſtimmung des Raumes hinzukommt.

In der Idee der Natur werden alle Subſtanzen zu Einer verbunden, die nur mit ſich ſelbſt in Wechſelwirkung iſt. Die Organiſation des Univerſums iſt nichts Anderes, als eine Organiſation der Intelligenz ſelbſt, die durch alle ihre Producte hindurch immer nur den abſoluten Gleichgewichtspunkt mit ſich ſelbſt ſucht, welcher Punkt aber in der Unendlichkeit liegt.

Alles empiriſche Bewußtſein fängt an mit einem gegenwärtigen Object, und bereits mit dem erſten Bewußtſein ſieht ſich die Intelligenz in einer beſtimmten Aufeinanderfolge von Vorſtellungen begriffen. Nun iſt aber das einzelne Object nur als Theil eines Univerſums möglich, und die Aufeinanderfolge vermöge des Cauſalitätsverhältniſſes ſetzt ſelbſt ſchon nicht nur eine Mehrheit von Subſtanzen, ſondern eine Wechſelwirkung oder ein dynamiſches Zugleichſein aller Subſtanzen voraus. Es entſteht alſo der Widerſpruch, daß die Intelligenz, ſofern ſie ihrer bewußt wird, nur an einem beſtimmten Punkte der Succeſſionsreihe eingreifen kann, daß ſie alſo, indem ſie ihrer bewußt wird, ſchon eine Totalität von Subſtanzen und eine allgemeine Wechſelwirkung derſelben, als Bedingungen einer möglichen Succeſſion, unabhängig von ſich vorausſetzen muß. Dieſer Widerſpruch iſt ſchlechthin nur aufzulöſen durch Unterſcheidung der abſoluten und der endlichen Intelligenz. Sofern die Intelligenz nicht in der Zeit, ſondern ewig iſt, hat ſie weder angefangen, noch kann ſie aufhören zu produciren; inſofern ſie dagegen begrenzt iſt, kann ſie auch nur als an einem beſtimmten Punkt eingreifend in die Succeſſionsreihe erſcheinen. Nicht zwar, als ob die unendliche Intelligenz

von der endlichen verſchieden, und etwa außer der endlichen Intelligenz eine unendliche wäre; denn nehme ich die beſondere Beſchränktheit der endlichen Intelligenz hinweg, ſo iſt ſie die abſolute Intelligenz ſelbſt. In ein und derſelben urſprünglichen Handlung entſteht der Intelligenz zugleich das Univerſum und der beſtimmte Punkt der Evolution deſſelben, an welchen das empiriſche Bewußtſein der Intelligenz geknüpft iſt. Werden alle Schranken der Individualität hinweggenommen, ſo bleibt nichts zurück, als die abſolute Intelligenz; werden auch die Schranken der Intelligenz wieder aufgehoben, ſo bleibt nichts zurück, als das abſolute Ich.

Die Aufgabe iſt nun eben dieſe, wie aus einem Handeln des abſoluten Ich die abſolute Intelligenz, und wie wiederum aus einem Handeln der abſoluten Intelligenz die beſchränkte Intelligenz in meiner Individualität ſich erklären laſſe. Wenn ich auch aus dem Ich alle Individualität und ſelbſt die Schranken hinwegnehmen, kraft welcher es Intelligenz iſt, ſo kann ich doch den Grundcharakter des Ich, daß es ſich ſelbſt zugleich Subject und Object iſt, nicht aufheben. Alſo iſt jene Succeſſionsreihe, in welche dein Bewußtſein eingegriffen hat, nicht beſtimmt durch dich, ſofern du dieſes Individuum biſt; denn inſofern biſt du nicht das Producirende, ſondern gehörſt ſelbſt zum Producirten. Jene Succeſſionsreihe iſt vielmehr nur Entwickelung einer abſoluten, außer aller Zeit fallenden Handlung, mit der ſchon Alles geſetzt iſt, was geſchieht oder geſchehen wird. Bliebe nun die Intelligenz eins mit dieſer abſoluten Handlung, ſo würde zwar ein Univerſum, aber es würde keine Intelligenz ſein, welche vielmehr aus jener Handlung muß heraustreten können, um ſie mit Bewußtſein wieder zu erzeugen. Daß du gerade dieſe beſtimmte Succeſſionsreihe vorſtellſt, iſt nothwendig, damit du dieſe beſtimmte Intelligenz ſeieſt; daß dir dieſe Reihe als eine unabhängig von dir prädeterminirte erſcheine, welche du nicht von vorn produciren kannſt, iſt ebenfalls nothwendig, weil darin eben deine beſondere Beſchränktheit beſteht. Außerhalb dieſer liegt die Sphäre der abſoluten

Intelligenz, für die Alles zugleich iſt oder vielmehr, die ſelber Alles iſt. Der Grenzpunkt zwiſchen der abſoluten, ihrer ſelbſt als ſolcher unbewußten, und zwiſchen der bewußten Intelligenz iſt alſo blos die Zeit. Für die reine Vernunft giebt es keine Zeit; für ſie iſt Alles und Alles zugleich; für die empiriſche Vernunft entſteht Alles, und was ihr entſteht, iſt Alles nur ſucceſſiv.

Da jedes empiriſche Bewußtſein eine Zeit ſchon als verfloſſen vorausſetzt, ſo kann für das empiriſche Bewußtſein die Zeit nie angefangen haben, und es giebt für die empiriſche Intelligenz keinen Anfang in der Zeit, als den durch abſolute Freiheit. Und inſofern kann man ſagen, daß jede Intelligenz, nur nicht für ſich ſelbſt, ſondern objectiv angeſehen, ein abſoluter Anfang in der Zeit iſt, ein abſoluter Punkt, der in die zeitloſe Unendlichkeit gleichſam hineingeworfen und geſetzt wird, von welchem nun erſt alle Unendlichkeit in der Zeit beginnt. Im gegenwärtigen Produciren iſt die Intelligenz niemals frei, weil ſie im vorhergehenden Moment producirt hat. Durch das erſte Produciren iſt die Freiheit des Producirens auf immer gleichſam verwirkt. Aber es giebt eben für das Ich kein erſtes Produciren; denn daß die Intelligenz ſich erſcheint, als hätte ſie überhaupt vorzuſtellen angefangen, gehört ebenfalls nur zu ihrer beſonderen Beſchränktheit; wird dieſe hinweggenommen, ſo iſt ſie ewig und hat nie angefangen zu produciren.

3. Iſt die Intelligenz einmal in die Succeſſion der Vorſtellungen verſetzt, ſo kann ſie ſich ſelbſt nicht mehr anders, als darin thätig anſchauen. Wie aber die ganze Succeſſion der Vorſtellungen zum Object wurde, läßt ſich ohne ein Begrenztwerden dieſer Succeſſion nicht denken. Und hier ſehen wir uns auf eine dritte Begebenheit getrieben, welche die Intelligenz in einen noch engeren Kreis verſetzt, als alle bisherige. Die erſte Beſchränktheit des Ich war die, daß es überhaupt Intelligenz wurde; die zweite Beſchränktheit deſſelben war die, daß es von einem gegenwärtigen Moment ausgehen muß oder nur an einem beſtimmten Punkt der Succeſſion eingreifen konnte. Aber wenigſtens

von dieſem Punkt an konnte die Reihe in's Unendliche gehen. Wird nun aber dieſe Unendlichkeit nicht wieder begrenzt, ſo iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wie die Intelligenz aus ihrem Produciren heraustreten, ſich die Succeſſion entgegenſetzen und ſich ſelbſt in ihr als projectiv anſchauen könne. Sie kann die Succeſſion nicht anſchauen, ohne daß ihr das Univerſum als die Succeſſion der Vorſtellungen in der Anſchauung begrenzt werde. Da aber die Intelligenz nicht aufhören kann zu produciren, ſo muß die Succeſſion der Vorſtellung in ihrer Begrenztheit wieder unendlich ſein; die Intelligenz muß die Succeſſion anſchauen als in ſich ſelbſt zurücklaufend.

Ein ſolches Product iſt das organiſche, welches von ſich ſelbſt unaufhörlich zugleich die Urſache und die Wirkung iſt. Als organiſche hat die Intelligenz auch Alles, was für ſie ein Aeußeres iſt, von innen heraus ſich angebildet, und was ihr Univerſum iſt, das iſt nur das gröbere und entferntere Organ des Selbſtbewußtſeins, wie der individuelle Organismus das feinere und unmittelbarere Organ deſſelben iſt. Die Intelligenz iſt alſo ein unendliches Streben ſich zu organiſiren; die Organiſation iſt nichts Anderes, als das verkleinerte und gleichſam zuſammengezogene Bild des Univerſums. Es wird daher auch eine Stufenfolge der Organiſation nothwendig ſein. Soll ſich die Intelligenz in der Succeſſion der Vorſtellungen ſelbſt als thätig Object werden, ſo muß ſie dieſelbe anſchauen als durch ein inneres Prinzip der Thätigkeit unterhalten. Ein ſolches Object heißt aber lebendig, und ſo beſteht die dritte Begrenztheit darin, daß die Intelligenz ſich als organiſches Individuum erſcheinen muß. Durch die partielle Aufhebung der Identität zwiſchen der Intelligenz und ihrem Organismus entſteht das Krankheitsgefühl, während das Geſundheitsgefühl nichts Anderes iſt, als das Gefühl des gänzlichen Verlorenſeins der Intelligenz im Organismus. Die abſolute Aufhebung der Identität zwiſchen der Intelligenz und ihrem Organismus iſt der Tod; als dieſes beſtimmte Individuum war ich überhaupt

nicht, ehe ich mich als dieſes anſchaute, noch werde ich daſſelbe ſein, ſowie dieſe Anſchauung aufhört.

Sind nun hiernach Empfindung, Materie und Organiſation die drei Potenzen der Anſchauung, ſo werden auch wiederum die drei Kategorien des Organismus, nämlich Senſibilität, Irritabilität und Reproduction, den allgemeinen Naturkräften des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Prozeſſes entſprechen.

3. Dritte Epoche: von der Reflexion bis zum abſoluten Willensact.

Dadurch, daß ſich für die Intelligenz ihre ganze Welt im Organismus zuſammenzieht, iſt für ſie der Kreis des Producirens geſchloſſen. Die letzte Handlung alſo, wodurch in die Intelligenz das vollſtändige Bewußtſein geſetzt wird, muß ganz außerhalb der Sphäre des Producirens fallen, d. h. die Intelligenz ſelbſt muß vom Produciren ſich völlig losreißen, wenn das Bewußtſein entſtehen ſoll, was abermals nur durch eine Reihe von Handlungen geſchehen kann, die aber dem Produciren entgegengeſetzt ſein müſſen, weil ſie daſſelbe begrenzen ſollen. Die Reihe dieſer Handlungen gehört in die Sphäre der freien Reflexion, und zwar einer ſolchen, welche von dem nothwendigen Reflectiren, welches dem bewußtloſen Produciren der Intelligenz beſtändig parallel ging, ganz verſchieden iſt. Wie freilich das Ich auf den Standpunkt der Reflexion gelange, dieß kann in der theoretiſchen Philoſophie überhaupt nicht erklärt werden; nur die Handlung läßt ſich auffinden, durch welche die Reflexion in das Ich geſetzt wird.

Die anſchauende Intelligenz kann zu keiner Anſchauung ihrer ſelbſt durch die Producte des Anſchauens gelangen, ehe ſie ſich ſelbſt von dieſen abgeſondert hat, d. h. ehe ſie ihr Handeln als ſolches von demjenigen abgeſondert hat, was ihr in dieſem Handeln entſteht. Als die erſte Bedingung der Reflexion erſcheint darum die Abſtraction. So lange die Intelligenz nichts von ihrem Handeln Verſchiedenes iſt, iſt kein Bewußtſein von dieſem Handeln möglich; erſt durch die Abſtraction wird die Intelligenz etwas von

ihrem Handeln Verſchiedenes, und jetzt erſt geht ſie von ſich und ihrem Anſchauen mit Bewußtſein aus.

Wie kommt es nun, daß uns nicht das ganze Univerſum wie unſer eigener Organismus vorkommt, in welchem wir überall, wo wir empfinden, gegenwärtig zu ſein glauben? Mit andern Worten: wie kommen wir dazu, Dinge außer uns anzuſchauen?

So lange uns nicht die Handlung des Producirens abgeſondert vom Producirten, rein für ſich zum Objecte wird, exiſtirt Alles nur in uns ſelbſt. Denn daß wir die Objecte im Raum anſchauen müſſen, erklärt noch nicht, daß wir ſie außer uns anſchauen, denn urſprünglich ſchauen wir auch den Raum blos in uns an. Daß die Objecte ſich gleichſam von der Seele ablöſen und in den Raum außer uns treten, iſt nur durch die Trennung des Begriffs vom Product, des Subjectiven vom Objectiven möglich. Diejenige Handlung nun, wodurch ſich beide, die bisher unzertrennlich vereinigt waren, im Bewußtſein entgegengeſetzt werden, iſt das Urtheil, in welchem Begriffe mit Anſchauungen verglichen und einander gleichgeſetzt werden. Die ſinnlich angeſchaute und im Raume verzeichnete Regel, nach welcher ein empiriſcher Gegenſtand hervorgebracht werden kann, iſt das Schema, ohne welches das Urtheil nicht möglich iſt.

Dazu muß aber noch eine höhere Abſtraction kommen, vermöge deren dem ganz unbeſtimmten und begriffsloſen Anſchauen der ganz anſchauungsloſe Begriff, die bloße Form des Begriffs oder die Kategorie gegenübertritt. Erſt durch dieſen höchſten Reflexionsact erſcheinen die Objecte als möglich, als wirklich, als nothwendig. Das überſinnliche Schema, welches den innern und äußern Sinn vermittelt, iſt aber die Zeit; ſie iſt darum das allgemeine Vermittelungsglied des Begriffs und der Anſchauung und alſo nicht ſelbſt ein Begriff oder eine Anſchauung. In dem Mechanismus der Kategorien iſt es nun die Kategorie der Relation, welche allein den äußern und innern Sinn noch als vereinigt vorſtellt. Alle übrigen Kategorien laſſen ſich auf die der Relation zurückführen.

Erſt dadurch, daß das Ich ſich dieſer höchſten Abſtraction, der Kategorien, bewußt wird, kann es ſich für ſich ſelbſt abſolut über das Object erheben und ſich damit als Intelligenz erkennen. Da nun aber dieſe Handlung der höchſten Abſtraction, eben weil ſie abſolut iſt, aus keiner andern in der Intelligenz mehr erklärbar iſt; ſo reißt hier die Kette der theoretiſchen Philoſophie ab, und es bleibt nur die abſolute Forderung übrig, daß eine ſolche Handlung in der Intelligenz vorkommen ſoll. Aber damit ſchreitet die theoretiſche Philoſophie über ihre Grenze und tritt in das Gebiet der praktiſchen.

II. *Syſtem der praktiſchen Philoſophie.* Die abſolute Abſtraction, d. h. der Anfang des Bewußtſeins, iſt nur erklärbar aus einem Selbſtbeſtimmen oder Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt, welches Wollen heißt, in der allgemeinſten Bedeutung des Wortes. Nur durch das Medium des Wollens wird ſich die Intelligenz ſelbſt Object; der Willensact alſo erklärt es, wie die Intelligenz ſich als anſchauend erkenne. Solange das Ich nur producirend iſt, wie es in den drei Hauptacten der theoretiſchen Philoſophie geſchah, iſt es nie als Ich ſich ſelbſt objectiv. Erſt im Wollen wird die Selbſtanſchauung des Ich zur höhern Potenz erhoben; denn durch als Wollen wird das Ich als das Ganze, was es iſt, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes, ſich zum Object. Das Ich iſt im Wollen nicht mehr anſchauend, d. h. bewußtlos producirend, ſondern realiſirend, d. h. mit Bewußtſein und für ſich ſelbſt producirend. Durch die ganze theoretiſche Philoſophie hindurch ſahen wir das Beſtreben der Intelligenz, ſich ihres Handelns als ſolchen bewußt zu werden, fortwährend mißlingen; aber eben auf dieſem Mißlingen, d. h. eben darauf, daß der Intelligenz, indem ſie ſich ſelbſt als producirend anſchaut, zugleich das vollſtändige Bewußtſein entſteht, beruht es, daß ihr die Welt wirklich objectiv wird, d. h. als ohne ihr Zuthun vorhanden erſcheint.

1. Aber was in uns handelt, wenn wir frei handeln, iſt daſſelbe, was in uns anſchaut; die anſchauende und die

praktiſche Thätigkeit iſt Eine. Jenes Etwas nun, was den Grund der freien Selbſtbeſtimmung enthält, muß ein Producirender Intelligenz ſein, weil in dieſe nichts kommt, als durch ihr eigenes Handeln; aber die negative Bedingung dieſes Producirens muß außer der Intelligenz liegen, weil jene Handlung aus der Intelligenz an und für ſich ſelbſt nicht erklärbar iſt. Da aber doch dieſe negative Bedingung dieſes Etwas außer der Intelligenz zugleich eine Beſtimmung in der Intelligenz ſelbſt iſt, ſo kann ſie nur ein Nichthandeln derſelben ſein. Dadurch aber, daß ſie nicht handelt, würde jenes Handeln außer der Intelligenz noch nicht erfolgen; es wird alſo nothwendig eine indirecte Wechſelwirkung oder eine präſtabilirte Harmonie zwiſchen beiden vorausgeſetzt, d. h. der Act der Selbſtbeſtimmung oder das freie Handeln der Intelligenz auf ſich ſelbſt iſt nur erklärbar aus dem beſtimmten Handeln einer Intelligenz außer ihr, aus einer vorherbeſtimmten Harmonie oder Wechſelwirkung zwiſchen verſchiedenen Intelligenzen. Indem ich mich durch andere Intelligenzen in meinem freien Handeln eingeſchränkt anſchaue, iſt ein freies Nichthandeln vor der Freiheit als möglich zu denken. Die durch meine Individualität unmittelbar geſetzte Paſſivität iſt Bedingung der Activität, welche ich außer mir anſchaue. In den Einwirkungen der andern Intelligenzen auf mich erblicke ich nichts, als die urſprünglichen Schranken meiner eigenen Individualität, und obgleich alſo andere Intelligenzen nur durch Negationen in mir geſetzt ſind, ſo muß ich ſie doch als unabhängig exiſtirend anerkennen, da ja dieſes Verhältniß völlig wechſelſeitig iſt und was von mir als Vernunftweſen gilt, auch von allen andern gelten muß. Nur dadurch, daß Intelligenzen außer mir ſind, wird mir die Welt überhaupt objectiv; denn nur Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt zwingen mich, etwas als abſolut objectiv anzunehmen. So ſind für das Individuum die andern Intelligenzen gleichſam die ewigen Träger des Univerſums, und ſoviel Intelligenzen, ebenſoviel unzerſtörbare Spiegel der objectiven Welt. Die Welt iſt unabhängig von mir, denn ſie ruht für mich in der An-

ſchauung anderer Intelligenzen, deren gemeinſchaftliche Welt das Urbild iſt, deſſen Uebereinſtimmung mit meinen Vorſtellungen allein Wahrheit iſt.

2. Aber wodurch wird dem Ich das Wollen wieder objectiv? Das Wollen richtet ſich urſprünglich nothwendig auf ein äußeres Object, das eben nur durch das Wollen ein äußeres wird. Im Wollen ſelbſt dauert die productive Anſchauung fort; im Wollen ſelbſt ſind wir gezwungen, beſtimmte Objecte darzuſtellen. Indem ich durch das Wollen einerſeits der Freiheit und damit der Unendlichkeit mir bewußt werde, andererſeits aber durch den Zwang vorzuſtellen beſtändig in die Endlichkeit zurückgezogen werde, entſteht alſo durch das Wollen unmittelbar ein Gegenſatz und mit dieſem Widerſpruche zugleich eine Thätigkeit, die zwiſchen Endlichkeit und Unendlichkeit in der Mitte ſchwebt, die theoretiſche und die praktiſche Thätigkeit vermittelt. Dieſes Vermögen — die Einbildungskraft — bringt in jenem Schweben zwiſchen Unendlichkeit und Endlichkeit im Dienſte der Freiheit die Ideen hervor, die ſomit bloße Producte der Einbildungskraft ſind. Der Uebergang von der Idee zum beſtimmten Object macht das Ich im Wollen nur durch Vermittelung eines Schema's, und dieſes Schema iſt es, was wir Ideal nennen.

Durch die Entgegenſetzung zwiſchen dem Ideal und dem Object oder durch den Widerſpruch zwiſchen dem idealiſirenden und dem anſchauenden Ich entſteht im Ich unmittelbar der Trieb, das Object, wie es iſt, in das Object, wie es ſein ſollte, zu verwandeln. Dieſer Trieb geht unmittelbar auf die Wiederherſtellung der aufgehobenen Identität des Ich und muß nothwendig Cauſalität haben. Wie iſt dies möglich? Da ich mich aber als auf das Object wirkend nicht anders anſchauen kann, als nur durch Vermittelung von Materie, die ich aber im Handeln als identiſch mit mir ſelbſt anſchauen muß, d. h. als organiſchen Leib; ſo muß jener Trieb, der in meinem Handeln Cauſalität hat, objectiv als ein Naturtrieb erſcheinen, der ohne alle Freiheit durch einen Zwang der Organiſation wirkt.

Dagegen geht nun die andere Thätigkeit, welche das Subjective oder Ideelle im Wollen iſt, auf kein äußeres Object, ſondern nur auf das Objective im Wollen an ſich, d. h. auf die reine Selbſtbeſtimmung oder das Ich ſelbſt. Wie kann nun dieſe im Willen mitbegriffene rein ideelle Thätigkeit dem Ich zum Objecte werden? Nur durch eine Forderung, welche eben nichts Anderes iſt, als das reine Selbſtbeſtimmen ſelbſt oder das Sittengeſetz: du ſollſt nur wollen, was alle Intelligenzen wollen können. Dieſes Geſetz wendet ſich urſprünglich nicht an mich, ſofern ich dieſe beſtimmte Intelligenz bin; es ſchlägt vielmehr Alles nieder, was zur Individualität gehört, und vernichtet ſie völlig; es wendet ſich an mich als Intelligenz überhaupt, d. h. an das, was das rein Objective in mir zum Gegenſtande hat. Das reine Selbſtbeſtimmen kann nicht zum Bewußtſein kommen, ohne ſeine Entgegenſetzung gegen das, was der Naturtrieb verlangt. Dieſe Entgegenſetzung muß wirklich ſein, d. h. beide Handlungen, ſowohl die durch den inneren Willen gebotene, als auch die durch den Naturtrieb verlangte, müſſen im Bewußtſein als gleich möglich vorkommen. Dieſer Gegenſatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtſein iſt alſo die Bedingung, unter welcher allein der abſolute Willensact dem Ich ſelbſt wieder zum Object werden kann. Dieſer Gegenſatz iſt aber eben das, was den abſoluten Willen zur Willkür macht; die Willkür iſt darum die Erſcheinung des abſoluten Willens, die wir ſuchten, der zum Object gewordene abſolute Freiheitsact. Das Fremdartige, wovon der abſolute Wille nicht an ſich ſelbſt, ſondern lediglich zum Behuf ſeiner Erſcheinung abhängig iſt, der Naturtrieb, iſt eben dasjenige, im Gegenſatz gegen welches allein ſich das Geſetz des reinen Willens in eine Forderung verwandelt.

Es geht daraus hervor, daß der Wille gerade nur in ſofern, als er empiriſch und nicht abſolut iſt, eigentlich frei genannt werden kann. Denn ſofern er abſolut iſt, iſt der Wille über die Freiheit erhaben und ſelbſt die Quelle alles Geſetzes. Um als abſoluter zu erſcheinen, kann er aber nur durch die Willkür erſcheinen, und dieſe kann nicht weiter objectiv erklärt werden, denn ſie iſt nichts Objectives, welches

an ſich Wirklichkeit hätte, ſondern nur die Anſchauung des abſoluten Willens ſelbſt, wodurch das Ich in's Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen anſchaut und alſo als abſolute Forderung dieſer in's Unendliche fort ſich ſelbſt Object wird. Ein Handeln alſo, wodurch dem Ich das ganze Wollen zum Object wird, iſt nicht ohne ein Selbſtbeſtimmendes, welches über die ſubjective oder ideelle, wie über die objective oder reelle Thätigkeit im Wollen erhaben iſt.

3. In welches Verhältniß wird nun aber der nach außen gehende Trieb durch das Sittengeſetz zu der andern, rein ideellen, d. h. auf die reine Selbſtbeſtimmung gerichteten Thätigkeit im Wollen geſetzt? Der reine Wille kann dem Ich nicht zum Object werden, ohne zugleich ein äußeres Object zu haben, ohne alſo die Außenwelt mit ſich ſelbſt zu identificiren. Dieſe Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen ſelbſt wird aber im Begriff der Glückſeligkeit gedacht. Dieſe, als das Object des Naturtriebs, ſoll alſo ein und daſſelbe ſein mit dem reinen Willen ſelbſt, die Identität der Außenwelt mit dem reinen Willen. Dieſer in der Außenwelt herrſchende reine Wille iſt das einzige und höchſte Gut.

Gegen den vom Individuum ausgehenden und auf daſſelbe zurückkehrenden eigennützigen Trieb, wenn derſelbe über ſeine Grenze ſchreitet, ſetzt ſich das freie Weſen als Vernunftweſen zur Wehr und ſetzt ihm eine zweite und höhere Natur entgegen, in welcher ein Naturgeſetz zum Behufe der Freiheit herrſcht, wodurch auf jeden Eingriff in fremde Freiheit augenblicklicher und unerbittlicher Widerſpruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgt. Ein ſolches iſt das Rechtsgeſetz und die zweite, höhere Natur, in welcher dieſes Geſetz herrſchend iſt, die Rechtsverfaſſung, als deren Garantien die Trennung der drei Staatsgewalten, die Verbündung aller Staaten und ein allgemeiner Völkerareopag erſcheinen. Wie nun eine ſolche Rechtsverfaſſung durch Freiheit zu verwirklichen ſei, dies iſt ſchlechthin nicht zu begreifen, wenn nicht in jenem Spiel der Freiheit, deſſen Geſammtverlauf die Menſchheitsgeſchichte iſt, wiederum eine blinde Nothwendigkeit

herrſcht, die zur Freiheit objectiv das hinzubringt, was durch ſie allein nie möglich geweſen wäre.

4. Liegt nun wirklich im Begriff der Geſchichte auch der Begriff einer ſolchen Nothwendigkeit, welcher ſelbſt die Willkür zu dienen gezwungen iſt? Darauf antwortet die Philoſophie der Geſchichte. Wenn Alles, was iſt, für Jeden nur durch ſein Bewußtſein geſetzt iſt, ſo kann auch die ganze vergangene Geſchichte für Jeden nur durch ſein Bewußtſein geſetzt ſein. Die vergangene Geſchichte gehört alſo freilich zur bloßen Erſcheinung, ebenſo wie die Individualität des Bewußtſeins ſelbſt; ſie iſt alſo für Jeden nicht mehr und nicht weniger wirklich, als es ſeine eigene Individualität iſt. Dieſe beſtimmte Individualität ſetzt dieſes beſtimmte Zeitalter von dieſem beſtimmten Charakter, dieſem beſtimmten Fortſchritt in der Cultur u. ſ. w. voraus; aber ein ſolches Zeitalter iſt nicht möglich ohne die ganze vergangene Geſchichte. Nur für denjenigen und auch für ihn giebt es nur inſofern eine Geſchichte, auf welchen und inſoweit auf ihn die Vergangenheit gewirkt hat. Und was nur je in der Geſchichte geweſen iſt, hängt auch wirklich mit dem individuellen Bewußtſein eines Jeden, wenn nicht eben unmittelbar, doch durch unendlich viele Zwiſchenglieder dergeſtalt zuſammen, daß, wenn man jene Zwiſchenglieder aufzeigen könnte, auch offenbar würde, daß die ganze Vergangenheit nothwendig war, um dieſes individuelle Bewußtſein zuſammenzuſetzen. Aber mit dem Bewußtſein jeder Individualität iſt nur ſoviel geſetzt, als bis jetzt fortgewirkt hat, und eben dies iſt auch das Einzige, was in die Geſchichte gehört und was in der Geſchichte geweſen iſt.

Iſt nun dem Vernunftweſen das Ideal einer univerſellen rechtlichen Verfaſſung als ein Problem aufgegeben, welches nur durch die ganze Gattung, d. h. eben nur durch Geſchichte zu verwirklichen iſt; ſo kann auch der einzig wahre Gegenſtand der Hiſtorie nur das allmähliche Entſtehen der weltbürgerlichen Verfaſſung ſein; denn eben dieſe iſt der einzige Grund einer Geſchichte. Aus dem Begriffe einer unendlichen Progreſſivität, der im Begriffe der Geſchichte

liegt, kann freilich nicht unmittelbar auf die unendliche Perfectibilität der Menſchengattung ein Schluß gezogen werden. Und wenn der einzige Gegenſtand der Geſchichte die allmähliche Verwirklichung der Rechtsverfaſſung iſt, ſo bleibt uns auch als hiſtoriſcher Maaßſtab der Fortſchritte des Menſchengeſchlechts nur die allmähliche Annäherung zu dieſem Ziele übrig, deſſen endliche Erreichung weder aus der bis jetzt abgelaufenen Erfahrung geſchloſſen, noch auch theoretiſch bewieſen werden kann, ſondern nur ein ewiger Glaubensartikel des wirkenden und handelnden Menſchen ſein wird.

Der Hauptcharakter der Geſchichte iſt, daß ſie Freiheit und Nothwendigkeit in Vereinigung darſtellen und nur durch dieſe Vereinigung möglich ſein ſoll. Aber die Freiheit muß garantirt ſein durch eine Ordnung, die ſo offen und ſo unveränderlich iſt, wie die der Natur. Nun kann doch dieſe Ordnung nicht anders als durch Freiheit realiſirt werden, und ihre Errichtung iſt einzig und allein der Freiheit anvertraut. Dies iſt ein Widerſpruch; wie läßt ſich derſelbe vereinigen? Nur dadurch, daß in der Freiheit ſelbſt wieder Nothwendigkeit iſt. Aber wie iſt wiederum dies möglich? Nothwendigkeit im Gegenſatz gegen Freiheit iſt nichts Anderes, als das Bewußtloſe; was mit Bewußtſein iſt, das iſt durch mein Wollen in mir. Wie kann nun, indem wir frei, d. h. mit Bewußtſein handeln, bewußtlos etwas entſtehen, was wir nie beabſichtigten und was die ſich ſelbſt überlaſſene Freiheit nie zu Stande gebracht hätte? Der Erfolg meiner Handlungen iſt nicht von mir, ſondern vom Willen aller Uebrigen abhängig, und ich vermag Nichts zu dem letzten Zwecke meiner Handlungen, wenn nicht alle Uebrigen denſelben Zweck wollen. Eine moraliſche Weltordnung als Bedingung der Erreichung jenes Zweckes zu fordern, dies reicht aus. Der äußere Erfolg aller Handlungen muß durch ein Bewußtloſes geſichert ſein, und dieſes kann nur durch die Gattung, d. h. in der Geſchichte verwirklicht werden und ein allen handelnden Intelligenzen Gemeinſchaftliches ſein. Dies iſt eben nur die Intelligenz an ſich. Durch ſie iſt die objective Geſetzmäßigkeit der Geſchichte ein für allemal vorherbeſtimmt; wodurch

iſt aber die fortwährende Uebereinſtimmung zwiſchen ihr und der Unendlichkeit des durch Freiheit Möglichen geſichert? Eine vorherbeſtimmte Harmonie zwiſchen dem Geſetzmäßigen und Freien iſt allein denkbar durch etwas Höheres, das *über* beiden, alſo weder Intelligenz, noch frei, wohl aber gemeinſchaftliche Quelle des Intelligenten zugleich und des Freien iſt.

Dieſes Höhere kann weder Subject, noch Object, auch nicht beides zugleich ſein, ſondern nur die *abſolute Identität*, in welcher gar keine Duplicität iſt und welche darum auch nie zum Bewußtſein gelangen kann. Dieſes ewig Unbewußte, welches gleichſam die ewige Sonne im Reiche der Geiſter, durch ſein eigenes ungetrübtes Licht ſich verbirgt, und obgleich es nie Object wird, doch allen freien Handlungen ſeine Identität aufdrückt, iſt zugleich für alle Intelligenzen eins und daſſelbe, die unſichtbare Wurzel, wovon alle Intelligenzen nur die Potenzen ſind. Für jenes abſolut Identiſche, das ſchon im erſten Acte des Bewußtſeins ſich trennt und durch dieſe Trennung das ganze Syſtem der Endlichkeit hervorbringt, kann es keine Prädikate geben, auch keine ſolche, die vom Intelligenten oder vom Freien hergenommen wären; denn es iſt das abſolut Einfache. Die Spur dieſer ewigen und unveränderlichen Identität werden wir am eheſten in der Geſetzmäßigkeit finden, welche als das Gewebe einer unbekannten Hand durch das freie Spiel der Willkür in der Geſchichte ſich hindurchzieht. Erhebt ſich die Reflexion bis zu jenem Abſoluten, das der gemeinſchaftliche Grund der Harmonie zwiſchen der Freiheit und dem Intelligenten iſt, ſo entſteht uns das Syſtem der Vorſehung, d. h. Religion in der einzig wahren Bedeutung des Wortes.

Wenn nun aber jenes Abſolute, welches überall nur ſich offenbaren kann, in der Geſchichte wirklich und vollſtändig ſich geoffenbart hätte oder jemals ſich offenbarte, ſo wäre es eben damit um die Erſcheinung der Freiheit geſchehen, das freie Handeln würde mit der Vorherbeſtimmung vollſtändig zuſammentreffen. Wir können uns alſo keine Zeit denken, in welcher ſich das Abſolute vollſtändig geoffenbart

hätte. Es iſt Ein Geiſt in der Geſchichte, der in Allen dichtet, und der Dichter, deſſen bloße Bruchſtücke die einzelnen Schauſpieler ſind, hat den objectiven Erfolg des Ganzen ſchon zum Voraus mit dem freien Spiel aller Einzelnen ſo in Harmonie geſetzt, daß am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muß. Iſt nun aber der Dichter nicht unabhängig von ſeinem Drama und uns, ſondern offenbart und enthüllt er ſich nur ſucceſſiv durch das Spiel unſerer Freiheit ſelbſt, ſo daß ohne dieſe Freiheit auch er ſelbſt nicht wäre; ſo ſind wir Mitdichter des Ganzen und Selbſterfinder der Rolle, die wir ſpielen. Durch jede einzelne Intelligenz handelt das Abſolute, d. h. ihr Handeln iſt ſelbſt abſolut und inſofern weder frei, noch unfrei, ſondern beides zugleich, abſolut frei und darum auch nothwendig.

Die Geſchichte als Ganzes iſt eine fortgehende, allmählich ſich enthüllende Offenbarung des Abſoluten. Alſo kann man in der Geſchichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorſehung oder Gott ſelbſt gleichſam ſichtbar iſt. Denn Gott iſt nie; wäre er, ſo wären wir nicht; aber er offenbart ſich fortwährend. Der Menſch führt durch ſeine Geſchichte einen fortgehenden Beweis vom Daſein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geſchichte vollendet ſein kann.

Wir können drei Perioden jener Offenbarung Gottes in der Geſchichte annehmen. Die erſte iſt die, in welcher das Herrſchende nur noch als Schickſal, d. h. als völlig blinde Macht kalt und bewußtlos auch das Größte und Herrlichſte zerſtört. In dieſe Periode der Geſchichte, welche wir die tragiſche nennen können, fällt der Untergang des Glanzes und der Wunder der alten Welt, der Untergang der edelſten Menſchheit, die je geblüht hat, und deren Wiederkehr auf die Erde nur ein ewiger Wunſch iſt.

Die zweite Periode der Geſchichte iſt die, in welcher das Schickſal als Natur ſich offenbart und das dunkle Geſetz in offenes Naturgeſetz verwandelt erſcheint, das die Freiheit und die ungezügeltſte Willkür zwingt, einem Naturplane zu dienen, und ſo allmählich wenigſtens eine mechaniſche Geſetz-

mäßigkeit in der Geſchichte herbeiführt, in ſeiner vollſtändigen Entwickelung aber den allgemeinen Völkerbund und den univerſellen Staat herbeiführen muß. Dieſe Periode ſcheint von der Ausbreitung der römiſchen Republik zu beginnen.

Die dritte Periode wird die ſein, wo das, was in den beiden früheren Perioden als Schickſal und als Natur erſchien, ſich als Vorſehung entwickeln und offenbar werden wird, daß dieſe auch ſchon am Anfang in den Werken jener frühern Perioden ſich auf unvollkommene Weiſe offenbarte. Wann dieſe Periode beginnen werde, wiſſen wir nicht zu ſagen; aber wann dieſe Periode ſein wird, dann wird auch Gott ſein.

III. Hauptſätze der Philoſophie der Kunſt. Wir ließen die objective Welt durch einen blinden Mechanismus der Intelligenz entſtehen. Wie ein ſolcher in einer Natur möglich ſei, deren Grundcharakter das Bewußtſein iſt, wäre ſchwer zu begreifen, wenn nicht jener Mechanismus zum Voraus ſchon durch die freie und bewußte Thätigkeit beſtimmt wäre. Ebenſo wenig wäre zu begreifen, wie jemals ein Verwirklichen unſerer Zwecke in der Außenwelt durch bewußte und freie Thätigkeit möglich wäre, wenn nicht in die Welt, noch ehe ſie Object eines bewußten Handelns wird, ſchon kraft jener urſprünglichen Identität der bewußten mit der bewußtloſen Thätigkeit die Empfänglichkeit für ein ſolches Handeln gelegt wäre.

Wenn nun aber alle bewußte Thätigkeit zweckmäßig iſt, ſo kann jenes Zuſammentreffen der bewußten und bewußtloſen Thätigkeit nur in einem ſolchen Product ſich nachweiſen laſſen, das zweckmäßig iſt, ohne zweckmäßig hervorgebracht zu ſein. Ein ſolches Product muß die Natur ſein; ſie muß als ein Product erſcheinen, das zweckmäßig iſt, ohne einem Zwecke gemäß hervorgebracht zu ſein, als ein Product, das, obgleich in ſeinem Urſprung nicht zweckmäßig, ſondern das Werk des blinden Mechanismus, doch ſo ausſieht, als ob es mit Bewußtſein hervorgebracht wäre.

Dieſer Widerſpruch iſt nur aus dem transſcendentalen Idealismus zu erklären. Die Zweckmäßigkeit der Natur im

Ganzen und in einzelnen Producten läßt ſich nur aus einer Anſchauung begreifen, in welcher der Begriff des Begriffs, d. h. der Zweckbegriff, als das der bewußten Thätigkeit Entſprechende, und das Object ſelbſt, das der bewußtloſen Thätigkeit entſpricht, urſprünglich und ununterſcheidbar vereinigt ſind. In ihrer blinden und mechaniſchen Zweckmäßigkeit repräſentirt uns allerdings die Natur eine urſprüngliche Identität der bewußten und der bewußtloſen Thätigkeit, aber der letzte Grund dieſer Identität wird nicht dem Ich ſelbſt objectiv. Nun iſt aber die Aufgabe der ganzen Wiſſenſchaft eben die, wie das Ich ſelbſt der urſprünglichen Harmonie zwiſchen Subjectivem und Objectivem bewußt werden könne? Es muß alſo in der Intelligenz ſelbſt eine Anſchauung ſich aufzeigen laſſen, durch welche in Einer und derſelben Erſcheinung das Ich für ſich ſelbſt bewußt und bewußtlos zugleich iſt. Erſt durch eine ſolche Anſchauung bringen wir die Intelligenz gleichſam ganz aus ſich heraus. Dieſe Anſchauung kann keine andere, als die Kunſtanſchauung ſein.

1. Die geforderte Anſchauung ſoll zuſammenfaſſen, was in der Erſcheinung der Freiheit und in der Anſchauung des Naturproducts getrennt exiſtirt, nämlich Identität des Bewußten und Bewußtloſen im Ich und Bewußtſein dieſer Identität. Das Product dieſer Anſchauung wird alſo mit dem Freiheitsproduct gemein haben, daß es ein mit Bewußtſein Hervorgebrachtes, und mit dem Naturproduct, daß es ein bewußtlos Hervorgebrachtes iſt. In dem Hervorbringen dieſes Products muß das Ich mit Bewußtſein anfangen und im Unbewußtſein oder objectiv endigen; das Ich iſt bewußt der Production nach, bewußtlos in Anſehung des Products. Die bewußtloſe Thätigkeit wirkt in der Kunſtanſchauung durch die bewußte gleichſam hindurch bis zur vollkommenen Identität mit ihr. Bewußte und bewußtloſe Thätigkeit ſollen abſolut Eins ſein im Product, gerade wie ſie es im organiſchen Product auch ſind; aber ſie ſollen auf andere Art Eins ſein, nämlich beide ſollen für das Ich ſelbſt Eins ſein. Beide Thätigkeiten müſſen getrennt ſein zum Behuf des Erſcheinens oder Objectivwerdens der Production, gerade ſo wie ſie im

freien Handeln zum Behuf des Objectivwerdens der Anſchauung getrennt ſein müſſen. Aber ſie können nicht in's Unendliche getrennt ſein, wie beim freien Handeln, weil ſonſt das erſcheinende Objective niemals eine vollſtändige Darſtellung jener Identität wäre. Es muß alſo einen Punkt geben, wo Bewußtſein und Bewußtloſigkeit in Eins zuſammenfallen, und umgekehrt muß die Production da aufhören, eine freie zu ſein, wo beide in Eins zuſammenfallen. Der Trieb zu produciren ſteht mit der Vollendung des Products ſtill; alle Widerſprüche ſind aufgehoben, alle Räthſel gelöſt, und die Intelligenz fühlt ſich durch jene Uebereinſtimmung ſelbſt überraſcht und beglückt.

Das Unbekannte aber, welches hier die objective und die bewußte Thätigkeit in unerwartete Harmonie ſetzt, iſt nichts anders, als jenes Abſolute, das den allgemeinen Grund der vorherbeſtimmten Harmonie zwiſchen dem Bewußtloſen und Bewußten enthält. Wird alſo jenes Abſolute aus dem Product reflectirt, ſo wird es der Intelligenz als Etwas erſcheinen, das über ihr iſt und was ſelbſt der Freiheit entgegen zu dem, was mit Bewußtſein und Abſicht begonnen war, das Abſichtsloſe hinzubringt. Dieſes unveränderlich Identiſche, was zu keinem Bewußtſein gelangen kann und nur aus dem Product wiederſtrahlt, iſt für das Producirende eben das, was für das Handelnde das Schickſal iſt, d. h. eine dunkle unbekannte Gewalt, welche zum Stückwerk der Freiheit das Objective hinzubringt. Dieſes Unbegreifliche wird mit dem dunklen Begriffe des Genies bezeichnet, und das geforderte Product iſt das Kunſtproduct oder das äſthetiſche Product. In dem Bewußtloſen, was in die Kunſt mit eingeht, müſſen wir dasjenige ſuchen, was an ihr nicht gelernt, nicht durch Uebung, noch auf andere Art erlangt werden, ſondern allein durch freie Gunſt der Natur angeboren ſein kann, und welches dasjenige iſt, was wir die Poeſie in der Kunſt nennen können. Das Genie iſt für die Aeſthetik daſſelbe, was das Ich für die Philoſophie, nämlich das höchſte abſolut Reelle, was ſelbſt nie objectiv wird, aber Urſache alles Objectiven iſt.

2. Der Grundcharakter des Kunſtproducts iſt eine bewußtloſe Unendlichkeit. Der Künſtler ſcheint in ſeinem Werke außer dem, was er mit offenbarer Abſicht darein gelegt hat, inſtinctmäßig gleichſam eine Unendlichkeit dargeſtellt zu haben, welche ganz zu entwickeln kein endlicher Verſtand fähig iſt. Da das Gefühl der Befriedigung, welches die Vollendung des Kunſtproducts begleitet, auch wiederum in das Kunſtwerk ſelbſt übergehen muß; ſo iſt der äußere Ausdruck des Kunſtwerks der Ausdruck der Ruhe und der ſtillen Größe, ſelbſt da, wo die höchſte Spannung des Schmerzes oder der Freude ausgedrückt ſein ſoll. Durch das Kunſtwerk wird ein Unendliches endlich dargeſtellt; aber das Unendliche endlich dargeſtellt, iſt Schönheit. Ohne Schönheit iſt darum kein Kunſtwerk; denn der Gegenſatz zwiſchen Schönheit und Erhabenheit findet nur in Anſehung des Objects, nicht aber in Anſehung des Subjects der Anſchauung ſtatt.

Obgleich die Wiſſenſchaft in ihrer höchſten Function mit der Kunſt Eine und dieſelbe Aufgabe hat, ſo iſt doch dieſe Aufgabe wegen der Art, ſie zu löſen, für die Wiſſenſchaft eine unendliche, ſo daß man ſagen kann, die Kunſt ſei das Vorbild der Wiſſenſchaft, und wo die Kunſt ſei, ſoll die Wiſſenſchaft erſt hinzukommen. Nur das, was die Kunſt hervorbringt, iſt allein und nur durch Genie möglich, weil in jeder Aufgabe, welche die Kunſt gelöſt hat, ein unendlicher Widerſpruch vereinigt iſt, der abſolut und ſonſt durch nichts anders auflösbar iſt. Was die Wiſſenſchaft hervorbringt, kann durch Genie hervorgebracht ſein, aber es iſt nicht nothwendig dadurch hervorgebracht.

3. Die ganze Philoſophie geht nothwendig von einem Prinzip aus, welches als das abſolut Identiſche ſchlechthin nicht objectiv iſt. Da nun daſſelbe durch Begriffe ebenſo wenig aufgefaßt, als dargeſtellt werden kann, ſo bleibt nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde, welche nur eine intellectuelle ſein kann und eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objectivität haben muß. Dieſe iſt eben die Kunſt, denn die äſthetiſche Anſchauung iſt eben die objectiv gewordene intellectuelle An-

ſchauung. Die Kunſt iſt alſo das einzige wahre und ewige allgemeine Organon zugleich und Document der Philoſophie. Die Kunſt iſt eben deswegen dem Philoſophen das Höchſte, weil ſie ihm das Allerheiligſte gleichſam öffnet, wo in ewiger und urſprünglicher Vereinigung gleichſam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geſchichte geſondert iſt und was im Leben und Handeln ebenſo wie im Denken ſich fliehen muß. Das Eine, welchem eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objectivität gegeben iſt, iſt die Kunſt, durch welche die mit Bewußtſein productive Natur ſich in ſich ſelbſt ſchließt und vollendet. Die Kunſt iſt die einzige und ewige Offenbarung, die es giebt, und das Wunder, das, wenn es auch nur einmal exiſtirt hätte, uns von der abſoluten Wirklichkeit jenes Höchſten überzeugen müßte. Jener urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in ſeiner urſprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anſchauung dargeſtellt werden konnte, iſt durch das Kunſtwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht und ganz objectiv geworden, und ſo haben wir unſern Gegenſtand, das Ich, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf dem wir ſelbſt ſtanden, da wir zu philoſophiren anfingen.

Und wie nun in der Kindheit der Wiſſenſchaften die Philoſophie von der Poeſie geboren und genährt worden iſt, ſo iſt zu erwarten, daß ſie und mit ihr alle andern Wiſſenſchaften nach ihrer Vollendung durch die Philoſophie wiederum als ebenſo viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen waren. Welches aber das Mittelglied der Rückkehr der Wiſſenſchaft zur Poeſie ſein werde, iſt im Allgemeinen nicht ſchwer zu ſagen, da ein ſolches Mittelglied in der Mythologie exiſtirt hat, ehe die gegenwärtige Trennung geſchehen iſt. Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen, gleichſam nur Einen Dichter vorſtellenden Geſchlechts ſein kann, ſelbſt entſtehen könne, dies iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den

künftigen Schickſalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

IV.

Damit alſo hat der Transſcendentalphiloſoph die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins — angeblich — deducirt, welche ihm in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoffe an bis zur Organiſation und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchſten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunſt fortgeführt wurde. Die Philoſophie ſoll nichts anders, als eine fortgehende Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſein, für welche der Inhalt der Erfahrung nur Denkmal und Document wäre, nur die Stationen des Wegs bezeichnete, den das Selbſtbewußtſein in ſeinem Werden zurücklegt. Daß nun das Selbſtbewußtſein der feſte Punkt iſt, an den für uns, die wir erkennen wollen, Alles geknüpft iſt, dies wird Schelling zugeſtanden werden dürfen. Ebenſo dies, daß wir zum Selbſtbewußtſein nicht ohne Bewußtſein von Gegenſtänden gelangen können, daß Selbſtbewußtſein nothwendig Bewußtſein des Gegenſtändlichen einſchließt.

Hier aber beginnt ſogleich das willkürliche Spiel mit abſtracten Begriffen, denen kein erfahrungsmäßiger Inhalt entſpricht, das täuſchende Taſchenſpiel mit leeren Unter- und Zwiſchenſchiebungen und Verwechſelungen, worin die von der Zucht und Controle des Verſtandes verlaſſene Einbildungsthätigkeit ſich ſo leicht zu ergehen pflegt, und worin Schelling's Virtuoſität beſteht.

Woher weiß Schelling, daß wirklich das Selbſtbewußtſein der abſolute oder urſprüngliche, aus der Natur des Geiſtes mit Nothwendigkeit hervorgehende Act iſt, durch den für uns Alles geſetzt und welcher die Bedingung alles Bewußtſeins und aller Erfahrung iſt? Die Beobachtung im Gebiete des innern Sinnes zeigt weder, daß das menſchliche Selbſtbewußtſein — und von dieſem allein können wir doch

begreiflicher Weiſe ausgehen — abſolut oder unbedingt, noch auch daß es die Bedingung des Bewußtſeins von Gegenſtänden iſt. Nicht blos, daß daſſelbe in jedem Augenblicke ſeiner Bethätigung und Aeußerung durch den gegebenen Vorſtellungsinhalt bedingt iſt, den es nicht ſelbſt hervorgebracht hat, ſondern auch daß wir zuerſt Vorſtellungen von Gegenſtänden haben, ehe wir zur Vorſtellung des Ich gelangen, ergiebt ſich als unbeſtreitbare Thatſache der Selbſtbeobachtung und der Beobachtung des Ganges, den die innere Entwickelung beim Kinde nimmt.

Woher weiß Schelling, daß wir uns in jedem Augenblicke durch einen ſolchen abſoluten oder urſprünglichen Act ſelbſt entſtehen? Im Gegentheil iſt das Selbſtbewußtſein der letzte und vielfach vermittelte, durch und durch bedingte Act unſers Innewerdens, das Reſultat einer Reihe von unbewußten Vorgängen in unſerer Natur, worin Sinnesthätigkeit, Vorſtellung und Erinnerung beſtändig von Neuem eingreifen und wozu das Bewußtſein als begleitende Beziehung des Vorſtellungsinhalts auf die Vorſtellung des Ich hinzutritt, um eine kleinere oder größere Strecke dieſes Inhalts, ſei es blitzartig, ſei es auf kürzere oder längere Friſt zu beleuchten. Der Schluß alſo, den Schelling macht, daß ich urſprünglich, d. h. jenſeit aller Zeit, gleichfalls nur durch einen ſolchen vermeintlich urſprünglichen Act entſtanden ſein könne und daß ich mir hinwiederum in jedem Augenblicke ſo entſtanden ſein könne, wie ich mir urſprünglich entſtehe, dieſer Schluß iſt nicht blos ein Fehlſchluß, ſondern gar kein Schluß, vielmehr eine ganz willkürliche Fiction der in's Leere ſich verirrenden Einbildungskraft. Wie und wo in aller Welt habe ich den Platz jenſeit aller Zeit? Und woher bin ich berechtigt, das letzte Ergebniß in der Reihe der Innerungsvorgänge meines Selbſt auf den Anfang der in's Unendliche zurück ſich erſtreckenden Reihe vorausgegangener Bedingungen zu übertragen?

Ich finde in mir bei der Sinnesempfindung eine aufgehobene Thätigkeit, ſagt Schelling. Wohl! Aber nicht eine aufgehobene Thätigkeit des empfindenden Selbſt, ſon-

künftigen Schickſalen der Welt und dem weitern Verlauf der Geſchichte zu erwarten iſt.

IV.

Damit alſo hat der Transſcendentalphiloſoph die unveränderlichen und für alles Wiſſen feſtſtehenden Momente in der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins — angeblich — deducirt, welche ihm in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet ſind, die vom einfachen Stoffe an bis zur Organiſation und von da durch Vernunft und Willkür bis zur höchſten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunſt fortgeführt wurde. Die Philoſophie ſoll nichts anders, als eine fortgehende Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſein, für welche der Inhalt der Erfahrung nur Denkmal und Document wäre, nur die Stationen des Wegs bezeichnete, den das Selbſtbewußtſein in ſeinem Werden zurücklegt. Daß nun das Selbſtbewußtſein der feſte Punkt iſt, an den für uns, die wir erkennen wollen, Alles geknüpft iſt, dies wird Schelling zugeſtanden werden dürfen. Ebenſo dies, daß wir zum Selbſtbewußtſein nicht ohne Bewußtſein von Gegenſtänden gelangen können, daß Selbſtbewußtſein nothwendig Bewußtſein des Gegenſtändlichen einſchließt.

Hier aber beginnt ſogleich das willkürliche Spiel mit abſtracten Begriffen, denen kein erfahrungsmäßiger Inhalt entſpricht, das täuſchende Taſchenſpiel mit leeren Unter- und Zwiſchenſchiebungen und Verwechſelungen, worin die von der Zucht und Controle des Verſtandes verlaſſene Einbildungsthätigkeit ſich ſo leicht zu ergehen pflegt, und worin Schelling's Virtuoſität beſteht.

Woher weiß Schelling, daß wirklich das Selbſtbewußtſein der abſolute oder urſprüngliche, aus der Natur des Geiſtes mit Nothwendigkeit hervorgehende Act iſt, durch den für uns Alles geſetzt und welcher die Bedingung alles Bewußtſeins und aller Erfahrung iſt? Die Beobachtung im Gebiete des innern Sinnes zeigt weder, daß das menſchliche Selbſtbewußtſein — und von dieſem allein können wir doch

begreiflicher Weiſe ausgehen — abſolut oder unbedingt, noch auch daß es die Bedingung des Bewußtſeins von Gegenſtänden iſt. Nicht blos, daß daſſelbe in jedem Augenblicke ſeiner Bethätigung und Aeußerung durch den gegebenen Vorſtellungsinhalt bedingt iſt, den es nicht ſelbſt hervorgebracht hat, ſondern auch daß wir zuerſt Vorſtellungen von Gegenſtänden haben, ehe wir zur Vorſtellung des Ich gelangen, ergiebt ſich als unbeſtreitbare Thatſache der Selbſtbeobachtung und der Beobachtung des Ganges, den die innere Entwickelung beim Kinde nimmt.

Woher weiß Schelling, daß wir uns in jedem Augenblicke durch einen ſolchen abſoluten oder urſprünglichen Act ſelbſt entſtehen? Im Gegentheil iſt das Selbſtbewußtſein der letzte und vielfach vermittelte, durch und durch bedingte Act unſers Innewerdens, das Reſultat einer Reihe von unbewußten Vorgängen in unſerer Natur, worin Sinnesthätigkeit, Vorſtellung und Erinnerung beſtändig von Neuem eingreifen und wozu das Bewußtſein als begleitende Beziehung des Vorſtellungsinhalts auf die Vorſtellung des Ich hinzutritt, um eine kleinere oder größere Strecke dieſes Inhalts, ſei es blitzartig, ſei es auf kürzere oder längere Friſt zu beleuchten. Der Schluß alſo, den Schelling macht, daß ich urſprünglich, d. h. jenſeit aller Zeit, gleichfalls nur durch einen ſolchen vermeintlich urſprünglichen Act entſtanden ſein könne und daß ich mir hinwiederum in jedem Augenblicke ſo entſtanden ſein könne, wie ich mir urſprünglich entſtehe, dieſer Schluß iſt nicht blos ein Fehlſchluß, ſondern gar kein Schluß, vielmehr eine ganz willkürliche Fiction der in's Leere ſich verirrenden Einbildungskraft. Wie und wo in aller Welt habe ich den Platz jenſeit aller Zeit? Und woher bin ich berechtigt, das letzte Ergebniß in der Reihe der Innerungsvorgänge meines Selbſt auf den Anfang der in's Unendliche zurück ſich erſtreckenden Reihe vorausgegangener Bedingungen zu übertragen?

Ich finde in mir bei der Sinnesempfindung eine aufgehobene Thätigkeit, ſagt Schelling. Wohl! Aber nicht eine aufgehobene Thätigkeit des empfindenden Selbſt, ſon-

dern' der Handlungen der Außenwelt auf dieſes mein empfindendes Selbſt; denn daß die Natur ſelbſt nichts anders, als ein fortwährendes Produciren und Handeln ſei, lehrt Schelling ausdrücklich. Dieſe Thätigkeit der Außenwelt, die als Reiz in Geſtalt von Bewegungen auf uns eindringt, wird allerdings in der Sinnesempfindung von uns aufgehoben, d. h. genauer geſprochen, ſie wird in's Innere fortgeſetzt, aber hier zugleich umgewandelt. Empfinden wir alſo allerdings niemals das Object ſelbſt, ſo empfinden wir aber doch Bewegungen, die vom Object her zu uns gelangen und auf unſere Sinne einwirken. Will Schelling die Nöthigung, daß wir Gegenſtände als außer uns und unabhängig von uns vorſtellen, daraus erklären, daß uns Einwirkungen von Intelligenzen auf die Sinnenwelt dazu zwängen; ſo erhalten wir vielmehr die Gewißheit der Außenwelt durch die phyſiologiſche Thatſache der Sinnesthätigkeit, mit welcher in jedem Augenblicke zugleich Rückwirkungsthätigkeiten verbunden ſind, die den von außenher kommenden Strom der Erregungen wieder nach außenhin wenden.

Alles Wiſſen, alle Erkenntniß ſoll nach Schelling urſprünglich ganz und durchaus empiriſch ſein und doch zugleich ganz und durchaus aus uns ſelbſt kommen, ganz unſere Hervorbringung ſein. In ſolcher Allgemeinheit hingeſtellt, vermag dieſen Satz auch der nicht transſcendental-idealiſtiſche Erfahrungsforſcher zu unterſchreiben; aber mit ſolchen unbeſtimmten und zweideutigen Ausdrücken iſt nicht das Geringſte gewonnen. Sie ſind wächſernen Naſen gleich, die man beliebig drehen und biegen kann, oder ledernen Handſchuhen, um mit dem Narren Shakeſpeare's zu reden, die man wie leicht umwenden kann. Die Begriffe, mit denen Schelling gewandt genug escamotirt, ſind biegſam und geſchmeidig genug, um beliebig immer gerade das, was er braucht, daraus zu machen. Außer dem Begriffe des Selbſtbewußtſeins operirt ſeine Phantaſie noch mit den Begriffen der Individualität oder der empiriſchen Intelligenz, der abſoluten Intelligenz und des abſoluten Ich, und wie der geſchickteſte Taſchenſpieler weiß er ſie alle zu behandeln. Die

Schranken der Individualität weggenommen, bleibt die abſolute Intelligenz; wiederum die Schranken dieſer abſoluten Intelligenz weggenommen, bleibt das abſolute Ich, als ewig und jenſeit aller Zeit ſtehend, im Ich übrig. Und dann wieder in umgekehrter Reihe: die erſte Beſchränktheit des Ich iſt, daß es überhaupt Intelligenz werde; die zweite Beſchränktheit des Ich iſt, daß es empiriſche Intelligenz werde; die dritte Beſchränktheit des Ich iſt endlich, daß ſich die Intelligenz als organiſche Individualität erſcheinen müſſe. Es iſt eine wahre Luſt, dieſen Phantaſieſpielen zuzuſehen; nur aber auf das Begreifen der Sache muß man dabei verzichten und auch den Taumel des Mühlrads im Kopfe nicht ſcheuen.

Und woher hat der transſcendentale Taſchenſpieler alle dieſe Kunde vom Rollenwechſel des Ich und der Intelligenz? Durch die Allmacht der beweglichen Einbildungskraft, genannt intellectuelle Anſchauung des Genies, welche das Organ der Philoſophie ſein ſoll, werden dieſe Dinge offenbart. Auf dieſem Wege erfährt der Philoſoph auch, daß die abſolute Intelligenz unbewußt und nothwendig; bewußt und frei dagegen die empiriſche Intelligenz thätig iſt. Bewußtſein und Freiheit werden ohne Weiteres für eins und daſſelbe genommen und auch die Einbildung der Willkür mit in's Spiel gebracht. Das Ich ſchaut in ſeinem bewußten, d. h. freien Handeln in's Unendliche fort ſich ſelbſt als abſoluten Willen an, und dieſe Anſchauung iſt die Willkür, wodurch dieſer in's Unendliche fort ſich ſelber Gegenſtand wird. Das Schauen freilich kann man ihm nicht wehren; was vermag nicht Alles die Einbildungskraft zu ſchauen? Aber in der Wirklichkeit müßte ſich der abſolute Wille als thatſächlich unendlicher und unbedingter Wille erſt bethätigen, wenn das Anſchauen deſſelben mehr ſein ſoll, als die Anſchauung einer Einbildung. In der Einbildung der Willkür ſteckt der doppelte Irrthum, daß das Bewußtſein für die Quelle der bewußten Handlungen genommen wird, während daſſelbe nur eine dieſelben begleitende Erſcheinung iſt, und daß die Bildung der Vorſtellungen, die unbewußt ſich vollzieht, auf eine Thätigkeit des Selbſtbewußtſeins zurückgeführt wird.

Die Behauptung, daß die anſchauende und praktiſche Thätigkeit in uns eine und dieſelbe, oder was in uns anſchaut, daſſelbe ſei mit dem, was in uns handelt, iſt eine weitere Vorausſetzung Schelling's, in deren Gefolge zahlreiche andere unbewieſene und unbegründete Annahmen auftreten. Sie wird aber gleichfalls durch Thatſachen der pſychologiſchen Beobachtung nicht minder, wie der phyſiologiſchen widerlegt.

Gleich von vornherein aber ſteht die Grundvorausſetzung, von welcher Schelling ausgeht und auf die er ſein ganzes Syſtem baut, auf ſchwachen Füßen. Giebt es wirklich ein Wiſſen von uns ſelbſt oder im Selbſtbewußtſein einen Punkt, wo Vorſtellen und Gegenſtand, Subjectives und Objectives unmittelbar zuſammenfallen oder unvermittelt eins, alſo abſolut identiſch ſind? Auch dieſe, von Fichte überkommene Grundvorausſetzung Schelling's iſt eine Täuſchung der mangelhaften Selbſtbeobachtung, eine Täuſchung, welche mit dem Verkennen des Werthes der Vorſtellung des Ich zuſammenfällt, in deren kritiſcher Beleuchtung der Altmeiſter Kant für den Urheber wie für den Commentator der Wiſſenſchaftslehre vergebens ſeinen Scharfſinn bewährt hatte. Das Ich iſt nicht einmal die einheitliche Zuſammenfaſſung unſers Vorſtellungsinhalts, geſchweige denn die Wurzel und Quelle der Vorſtellungen und des Bewußtſeins, ſondern nur der Act ihrer Beziehung auf die wirkliche Unterlage unſers Selbſt, welches am Nervenſyſtem ſeinen bleibenden leiblichen Träger hat. Dieſe höchſte und letzte Abſtraction des Vorſtellens, die wir mit dem Ich bezeichnen, als Grund und Urſache des Selbſtbewußtſeins unterzuſchieben, wie dies vom transſcendentalen Idealismus geſchieht, beruht auf dem pſychologiſchen Trugſchluſſe, in deſſen Aufdeckung nicht das letzte Verdienſt Kant's beſteht. Nur in Folge einer Verwechſelung oder als ſprachliche Abkürzung, deren Mißdeutung eben die Philoſophie verhüten ſoll, wird das Ich als Träger des Vorſtellungsinhalts genommen, was daſſelbe keineswegs iſt. Mit der Einſicht in das wahre Sachverhältniß zerfällt die Behauptung einer abſoluten Identität

der vermeintlich im Ich vorhandenen Gegensätze des Objectiven und Subjectiven, des Bewußtlosen und des Bewußten in Nichts zusammen. In der abstracten Beziehung des Ich, dieser letzten und höchsten Spitze des Vorstellens, ist gar kein Gegensatz vorhanden und kann darum auch von keiner Identität Entgegengesetzter die Rede sein. Die Gegensätze und ihre Einheit fallen lediglich in die concrete Lebendigkeit des wirklichen Individuums. Das Objective im Selbstbewußtsein ist der gegenwärtige und erinnerbare Vorstellungsinhalt, von welchem niemals gleichzeitig ein ihn ganz umfassendes, sondern stets nur theilweise, d. h. einzelne Gruppen oder Reihen zusammenfassendes Bewußtsein möglich ist. Zu diesem aber tritt nicht immer und überall nothwendig auch die Vorstellung des Ich begleitend hinzu; auch sie ruht häufig genug bei lebhafter Thätigkeit unsers Innern im Hintergrunde unsers Bewußtseins unter dem unbewußten Vorstellungsinhalte, der nichtsdestoweniger in größern oder kleinern Gruppen gegenwärtig sein mag. Unsern ganzen erinnerbaren Vorstellungsinhalt ohne Weiteres mit dem Inhalt des Selbstbewußtseins als identisch setzen, dies ergiebt sich hiernach als eine ganz unstatthafte Willkür, und nun gar aus dem Selbstbewußtsein als solchem den Vorstellungsinhalt selber ableiten zu wollen, ist ein Unternehmen ohne Sinn, welches auf einem gänzlichen Verkennen und Umkehren der psychologischen Verhältnisse beruht.

Eine solche falsche Psychologie, in der Alles verschoben, verzerrt und auf den Kopf gestellt ist, ist die Psychologie des transscendentalen Idealismus. Anstatt daß die einzelnen Phänomene des innern Lebens durch Beobachtung im innern Sinne erfahrungsmäßig aufgezeigt würden, sollen sie — oder vielmehr auch nur einzelne derselben, mit Uebergehung andrer, zum Theil grundwesentlicher Phänomene — aus dem leeren Begriff des Ich abgeleitet werden. In Wahrheit aber werden sie vielmehr durch die Willkür der Einbildungskraft in das Selbstbewußtsein nur hineingetragen. Schelling wollte das Selbstbewußtsein erklären, was ihm ohne Weiteres mit der Aufgabe zusammenfällt, die Ge-

ſchichte deſſelben abzuleiten. Welches Selbſtbewußtſein? Doch wohl das menſchliche? Allerdings; das Selbſtbewußtſein, das in allen Einzelnen als die gleiche Weiſe ſich wiederholt, den ſich gleichbleibenden Hergang, mitſammt ſeinen Bedingungen und Vorausſetzungen, der ſich in allen Individuen darſtellt. Man wird alſo — ſollte man denken — vor Allem den erfahrungsmäßigen Hergang der Entwickelung des Selbſtbewußtſeins, den Anfang und Fortgang ſeines Werdens im Kinde beobachten und Schritt für Schritt den Weg zurücklegen müſſen, auf welchem jeder Einzelne zum Selbſtbewußtſein gelangt, um vom Werden des Selbſtbewußtſeins eine Vorſtellung zu bekommen. Dies iſt der naturgemäße Weg.

Nicht ſo verfährt der transſcendentale Idealiſt. Den mühſamen Weg der Beobachtung und Erfahrung erſetzt ihm die intellectuelle Anſchauung. Das Selbſtbewußtſein iſt ihm zugleich mit der Selbſtanſchauung des Ich ohne Weiteres da, und von dieſem vermeintlich feſten Punkt aus conſtruirt er ſich ſein Werden mitſammt allen ſeinen Bedingungen und dem ganzen Inhalt der Erfahrung ſelber. Gebt mir — ſo ruft der Transſcendentalphiloſoph — eine Natur von entgegengeſetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht, die andere in dieſer Unendlichkeit ſich anzuſchauen ſtrebt, und ich laſſe euch daraus die Intelligenz mit dem ganzen Syſtem ihrer Vorſtellungen vor euern Augen entſtehen. Und wie iſt dies möglich? Dadurch, daß das Ich mit dem Vorſtellungsinhalt identiſch genommen und fälſchlich als Grund und Urſache der Vorſtellungen, des Bewußtſeins und Selbſtbewußtſeins untergeſchoben wird.

Dieſe Escamotage der Begriffe durch die Willkür der Einbildungskraft iſt das Zaubermittel, mit deſſen Hülfe alle jene Wunder der transſcendentalen Speculation vollbracht werden. Das Ich — ſagt der Transſcendentalphiloſoph — iſt nur der Grund, auf welchen die Intelligenz mit allen ihren Beſtimmungen aufgetragen iſt; der urſprüngliche Act des Selbſtbewußtſeins erklärt uns nur, wie das Ich in Anſehung ſeiner objectiven Thätigkeit im urſprünglichen Streben, nicht aber, wie es in ſeiner ſubjectiven Thätigkeit oder

im Wiſſen eingeſchränkt ſei; erſt die productive Anſchauung iſt der erſte Schritt des Ich zur Intelligenz. So der transſcendentale Idealiſt, der ſpeculative Phantaſt. Der Erfahrungsforſcher dagegen weiß, daß das Ich nur die letzte und höchſte Spitze der Abſtraction, das Vorſtellen des Vorſtellens iſt, alſo blos ein ſubjectiver Act, während die vermeintlich objective Thätigkeit des Ich vielmehr auf Seiten der concreten Wirklichkeit der lebendigen Individualität fällt. Er weiß, daß die Vorſtellung des Ich vor der empiriſchen Intelligenz gar nicht wirklich iſt, alſo auch keinen erſten Schritt und keine weitern Schritte thun kann, um zur Intelligenz zu werden. Solche transſcendentale Vorgänge exiſtiren nur im Gehirn des ſpeculativen Phantaſten, der die Wirklichkeit auf den Kopf ſtellt und das Letzte zum Erſten macht.

Aber nicht genug, daß die transſcendental-pſychologiſche Ableitung einer Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſich überhaupt in ſolche Ungereimtheiten verliert, welche durch die erfahrungsmäßige pſychologiſche Anſchauung widerlegt werden! Dem Transſcendentalphiloſophen iſt es gar nicht um die Erklärung der Entſtehung des Selbſtbewußtſeins, wie es empiriſch im wirklichen Individuum vorkommt, zu thun; ſondern um das Abſtractum eines allgemeinen und abſoluten Selbſtbewußtſeins, und er ſchiebt in ſeine Deduction der Geſchichte des Selbſtbewußtſeins eine Deduction der Stufen hinein, welche die Natur in ihrem fortſchreitenden Entwickelungsgange, bis zum Auftreten des Individuums, des Menſchen aufſteigend, durchlaufen habe. Die transſcendental-pſychologiſche Geſchichte des Selbſtbewußtſeins ſoll parallel laufen mit der Entſtehungsgeſchichte der Natur ſelbſt; die Aufeinanderfolge der Acte und Stufen, in welchen die Entwickelung des Selbſtbewußtſeins ſich darſtellt, ſoll mit der Evolution des Univerſums zuſammenfallen; die Intelligenz ſoll in höherer Potenz eben daſſelbe ſein, was die ſpeculative Phyſik in niederer Potenz als Entwickelung der Naturſtufen erſcheinen ließ. Kurz, es ſollte in dieſem Parallelismus eben die Identität der Intelligenz mit der Natur durchgeführt werden. Wenn die Intelligenz (ſo heißt es) die Evolution des Uni-

verſums, ſoweit daſſelbe in ihre Anſchauung fällt, in einer Organiſation anſchaut, ſo wird ſie dieſelbe als identiſch mit ſich ſelbſt anſchauen; denn es iſt eben die Intelligenz ſelbſt, welche durch alle Labyrinthe und Krümmungen der organiſchen Natur hindurch ſich ſelbſt als productiv zurückzuſtrahlen ſucht. Aber in keiner der untergeordneten Organiſationen ſtellt ſich die Welt der Intelligenz vollſtändig dar; nur wenn ſie bis zur vollkommenſten Organiſation gelangt, in welcher ihre ganze Welt ſich zuſammenzieht, wird ſie dieſe Organiſation als identiſch mit ſich erkennen. Deswegen wird ſich die Intelligenz nicht nur überhaupt als organiſch erſcheinen, ſondern als auf dem Gipfel der Organiſation ſtehend; und ſie kann ſomit die übrigen Organiſationen nur als Mittelglieder anſehen, durch welche hindurch die vollkommneſte Organiſation ſich allmählich von den Feſſeln der Materie loswindet oder ſich vollſtändig zum Object wird.

Dieſe Erörterung Schelling's iſt charakteriſtiſch für die ganze Weiſe des transſcendentalen Idealismus. Sie läßt uns einen Blick in den Taumel des ſpeculativen Phantaſten thun, worin Alles verſchoben und verwirrt und Nichts an ſeiner Stelle gelaſſen wird. Was eben erklärt werden ſoll, wird in die zur Erklärung gemachten Vorausſetzungen bereits hineingetragen, und ſo iſt es denn freilich keine Kunſt, es zuletzt darin aufzuzeigen. Daß es in der Stufenreihe der Organiſationen die letzte und höchſte iſt, in welcher der Geiſt, die Intelligenz hervorbricht, iſt Thatſache der Erfahrung; daß die niederen Stufen der Organiſation die Vorſtufen ſind, durch deren Auftreten erſt die vollkommenſte Organiſation möglich wurde, iſt ebenfalls leicht einzuſehen. Die Aufgabe iſt nun aber dieſe, von der Erforſchung dieſer letztern, der menſchlichen Organiſation, auszugehen und in ihr, wie ſie gegeben iſt, in ihrer beſtimmten Natur, die Bedingungen aufzuſuchen, unter welchen in dieſer Organiſation nun weiterhin dasjenige ſich entwickelt, was wir Geiſt oder Intelligenz nennen, wie alſo im werdenden Menſchen, im Kinde, auf der Grundlage ſeiner Organiſation das Leben der Intelligenz Schritt für Schritt hervorbricht. Anders der

ſpeculative Phantaſt! Er ſchaut die Intelligenz, das Reſultat, ſogleich in den Anfang hinein; er legt die Intelligenz ſogleich von vornherein zum Grunde und läßt dann dieſe ſich als organiſch erſcheinen; er trägt dieſelbe noch weiter in die Reihe der Vorſtufen zurück und läßt ſie auch in dieſen ſich anſchauen, in ihnen aber freilich als niedere Potenz. Gerade dasjenige aber, was das Weſentliche und das Unterſcheidende der Intelligenz oder des Geiſtes ausmacht, iſt in dieſen Vorſtufen und Verbindungen für das Auftreten der menſchlichen Organiſation und damit der Intelligenz noch gar nicht zu finden.

Das ganze Verfahren beruht alſo auf dem Kunſtgriffe, daß das erſt zu Erklärende immer ſchon zum Grunde gelegt wird, um daraus ſeine Bedingungen und Vorausſetzungen ſelbſt zu erklären. Mit welchem Aufwand von Scharfſinne der Kritiker der reinen Vernunft dieſes Verfahren und ſeinen täuſchenden Schein in der transſcendentalen Dialektik aufgedeckt hatte, daſſelbe wird von dem transſcendentalen Idealiſten mit der größten Naivetät wieder aufgetiſcht, als hätte Kant nicht exiſtirt. Die großartige kritiſche Geiſtesarbeit des Alten vom Königsberge iſt für Schelling ſchon überwunden, ehe jener noch in's Grab geſtiegen war; das phantaſtiſch-überſchwängliche Thun der unter dem Namen der ſpeculativen Vernunft figurirenden überſchwänglichen Einbildungskraft iſt wieder auf den Thron geſetzt, und dieſelbe geberdet ſich ausſchweifender, als es jemals vor Kant der Fall war. Und dies iſt es, was Schelling zum Vorwurf gemacht werden muß, daß er Kant's Kritik eben da ignorirte, wo ſie ihm unbequem, wo ſie das Gericht über ſein eigenes Philoſophiren war. Die angebliche Identität des Objectiven und Subjectiven, die durch eine Täuſchung des Bewußtſeins im Ich gefunden worden, wird ohne Weiteres in die Natur hinübergeſetzt und auch dieſe als Identität des Objectiven und Subjektiven, ſomit als Ich angenommen. Wie aber das angebliche Ich dazu komme, ſich ſelbſt als productiv, als Natur anzuſchauen, gerade dies, was auf dem einmal eingenommenen Standpunkte vor Allem hätte erklärt

werden müſſen, wird nicht blos nicht nachgewieſen, ſondern nicht einmal zu deduciren verſucht, vielmehr als bloße Behauptung hingeſtellt. So hat alſo Schelling nicht einmal innerhalb der Grenzen ſeiner eigenen Anſchauung ſelbſt geleiſtet, was er eigentlich wollte. Die Keckheit des Verſicherns vertritt die Stelle des Beweiſes. Dieſes Verfahren iſt dogmatiſch, nicht kritiſch; aber es iſt genial, denn das Genie (ſagte ja Friedrich Schlegel) ſagt dreiſt und ſicher, was es in ſich vorgehen ſieht.

Mag alſo immer das „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" unter Schelling's bisherigen Arbeiten, was die Vollendung in der Form, den leichten Fluß der Sprache, die Reinlichkeit, Klarheit und Anſchaulichkeit der Darſtellung betrifft, die erſte Stelle einnehmen; mag man die außerordentliche Mühe anerkennen, die er ſich gab, von der einmal eingenommenen Poſition aus in folgerichtigem Fortſchreiten ſeine idealiſtiſche Weltanſchauung zu entwickeln; für ein Meiſterſtück von Scharfſinn, wie es Jean Paul in einem Brief an Jacobi bezeichnete, wird es Niemand gelten laſſen können, der aus Kant's Kritik der reinen Vernunft gelernt hat, den Scharfſinn des Philoſophirens in der ſtrengen Zucht des Verſtandes zu ſuchen, welcher keinen Schritt thut, ohne gewiſſenhaft den Boden unterſucht zu haben, auf dem er ſteht. Und bedenklich für den ſelbſtändigen Werth der Leiſtung Schelling's bleibt überdies die Wahrnehmung, daß er auf vierthalbhundert Seiten ſeiner Schrift nichts weiter als einen mit anſchaulicher Klarheit geſchriebenen Commentar zu Fichte's Wiſſenſchaftslehre geliefert hat, daß er eben nur das gründlich auszuführen verſteht, was bereits ein Anderer vor ihm ausgeführt hatte, und daß er ſowohl in der eingewebten Epiſode einer philoſophiſchen Skizze der Geſchichte, als auch im letzten Zwanzigtheil des Buches, im Abſchnitt von der Kunſt, wo er keine transſcendental-idealiſtiſchen Vorgänger hatte, ſich mit einer Hand voll Einfällen begnügt, denen alle und jede Begründung fehlt. Aber freilich hatte der Doctrinär der Romantik, Friedrich Schlegel, für das Genie die Maxime aufgeſtellt, wer nicht philoſophiſche Gedanken mit ein Paar

Federſtrichen charakteriſiren könne, für den werde die Philoſophie nie zur Kunſt, denn in der Philoſophie gehe der Weg zur Wiſſenſchaft nur durch die Kunſt. Dieſen Grundſatz des genialen Subjectes müſſen wir denn auch an Schelling's Skizzen einer Philoſophie der Geſchichte und der Kunſt anlegen, um ſie philoſophiſch zu finden.

Man ſollte denken, für einen Schriftſteller, der einen ſo bedeutenden Accent auf die Freiheit des Menſchen legt, wie Schelling nach Fichte's Vorgang gethan, müſſe vor Allem die Geſchichte als die That der menſchlichen Freiheit erſcheinen. Und wenn Schelling ausdrücklich bemerkt, daß wir nicht wären, daß wir kein Sein hätten, welches in der objectiven Welt ſich darſtellte, wenn Gott wäre, wenn ihm ein Sinn beigelegt werden könnte; ſo liegt die Conſequenz nahe genug, daß dann unſer menſchliches Weſen es iſt, welches in der Geſchichte zur Offenbarung kommt. Aber das Taſchenſpiel der Begriffe kommt auch hier zum Vorſchein. Was ſich im Ich als Freiheit darſtellt, ſoll ja das Abſolute ſein, obgleich in andern Stellen wiederum im Gegentheil Bewußtſein, alſo Endlichkeit, mit Freiheit identificirt und das Abſolute als das Bewußtloſe bezeichnet wird. Doch auch das Letztere iſt hier zu gebrauchen, da ja in der Geſchichte auch Nothwendigkeit herrſche. So iſt denn die Geſchichte eine fortgehende Offenbarung des Abſoluten als der Identität oder Harmonie von Freiheit und Nothwendigkeit; aber wiederum geſchieht doch dieſe Offenbarung des Abſoluten in der Geſchichte niemals ganz, und doch ſoll zugleich mit dem künftigen Eintritt der von Schelling ſogenannten Periode der Vorſehung die Zeit kommen, da Gott wirklich ſein werde. Lege ſich dieſe Widerſprüche zurecht, wer es vermag! Wie viel oder wie wenig überhaupt mit dieſem Begriffe der Geſchichte anzufangen iſt, wird ſpäter bei Gelegenheit einer andern Schrift Schelling's erſichtlich werden. Die von ihm auf dem Standpunkt des transſcendentalen Idealismus verſuchte Gliederung der weltgeſchichtlichen Perioden nach dem Gegenſatze von Schickſal, Natur und Vorſehung trägt ebenfalls ſo ſehr den Stempel phantaſtiſcher Willkür und eines

zufälligen Einfalls an ſich, daß ihr für das wirkliche Begreifen des Entwickelungsganges der Weltgeſchichte nicht der geringſte Werth zugeſtanden werden kann. Warum im vorrömiſchen Alterthum das Schickſal und ſeitdem das offene Naturgeſetz geherrſcht haben; warum der Untergang des römiſchen Reichs weniger tragiſch geweſen ſein ſoll, als der Untergang der Naturſtaaten des Orients: iſt ebenſowenig einzuſehen, als warum wir im Sturz der großen Reiche des Orients den Untergang einer edlern Menſchheit betrauern ſollten, als andrerſeits die Bildung war, die im Sinken und Fall des römiſchen Weltreiches zu Grunde ging. Und wie Schelling endlich den Wendepunkt überſehen konnte, welcher in dem Gang der Geſchichte mit dem weltgeſchichtlichen Auftreten des Chriſtenthums thatſächlich hervorgetreten iſt, dies würde räthſelhaft erſcheinen müſſen, wenn wir nicht in dieſer ganzen Gliederung der Geſchichte überhaupt nichts als einen zufälligen Einfall Schelling's finden müßten. Die Phantaſie ſtreift flüchtig über die Weltgeſchichte als Ganzes hin und nimmt die erſten beſten Analogien, die ſich ihr im Fluge darbieten, als Unterſchiede der Zeitalter auf, denen aber gerade dasjenige abgeht, was einer in den Gang der Geſchichte ſich vertiefenden Reflexion als das grundweſentliche Charakteriſtiſche ſich aufdrängen müßte.

So wird es auch in dieſer Beziehung mit dem Urtheil ſeine Richtigkeit haben, welches Jean Paul gegen Jacobi brieflich über das Schelling'ſche Buch ausſprach, daß er ſich die Entleerung und Schöpfung des Wirklichen immer leichter mache, je zuſammengeſetzter er es finde. Und wir werden endlich nicht umhin können, in das Urtheil einzuſtimmen, welches Reinhold im Jahre 1800 an Paulus nach Jena ſchrieb: Schelling's transſcendentaler Idealismus iſt eine methodiſche Verkehrung der Vernunft, ein durchaus conſequenter Unſinn, eine durchaus ſtreng durchgeführte Formalität der Unvernunft. Die Vernunftform iſt durch dieſen Virtuoſen zur abſoluten Inhaltsloſigkeit hinaufgeläutert; an die Stelle Gottes tritt bei ihm als das Uebervernünftige, zur Ausfüllung der ungeheuern Lücke, die Phan-

taſie, im freien Produciren zum Behufe der Vernunft die Poeſie ein, welche uns für die Religion ſchadlos halten oder vielmehr unſere Religion werden ſoll. Die Philoſophie ſoll in den allgemeinen Ocean der Poeſie zurückfließen, von welchem ſie ausgegangen war; eine neue Mythologie ſoll die Frucht dieſer Rückkehr des philoſophiſchen Geiſtes in den Schooß der dichtenden Einbildungskraft ſein — ein Gedanke, den Schelling Friedrich Schlegel'n verdankt, dem Doctrinär der Romantik.

Die Philoſophie alſo wird für Schelling zur Poeſie; die äſthetiſche Anſchauung iſt ihm zum Organ der Philoſophie, zur abſoluten Form der Wiſſenſchaft geſtempelt. Was iſt denn, ſo fragt er, jenes wunderbare Vermögen, das in der productiven Anſchauung des Philoſophen wirkt? Es iſt das Dichtungsvermögen, welches in der erſten Potenz die urſprüngliche Anſchauung iſt, und umgekehrt iſt es nur die in der höchſten Potenz ſich wiederholende productive Anſchauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es iſt eins und daſſelbe, was in beiden thätig iſt, das Einzige zugleich, wodurch wir fähig ſind, auch das Widerſprechende zu denken und zuſammenzufaſſen, die Einbildungskraft. Was wir Natur nennen, iſt ein Gedicht, das in geheimer, wunderbarer Schrift verſchloſſen liegt; denn durch die Sinnenwelt blickt, wie durch Worte der Sinn, nur wie durch halb durchſichtigen Nebel das Land der Phantaſie, nach dem wir trachten. Auch die Geſchichte iſt ein Gedicht; denn Ein Geiſt iſt es, der in Allen dichtet, und wir ſind als Mitdichter des Ganzen die bloßen Bruchſtücke des Dichters. Aber die Harmonie zwiſchen dem Bewußtloſen und Bewußten, der Freiheit und der Nothwendigkeit, kann weder in der Natur, noch in der Geſchichte jemals vollſtändig gegenſtändlich werden. Einzig und allein in der Kunſt wird ihre Verſöhnung gefeiert. Darum iſt auch das Philoſophiren, das theoretiſche, wie das praktiſche, Sache des Genies. Nicht blos zu Künſten oder zu Wiſſenſchaften, ſagt Schelling, ſondern auch zu Handlungen gehört Genie. Es iſt hart, aber darum nicht weniger wahr, daß, ſowie unzählige Menſchen zu den höchſten Functionen des Geiſtes

urſprünglich untüchtig ſind, ebenſo unzählige Menſchen niemals im Stande ſein werden, mit der Freiheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur wenigen Auserleſenen zukommen kann.

In dieſer Erhebung der Kunſt, dieſer Vergötterung des Genies, dieſer Ariſtokratie der Auserleſenen, der Geiſtreichen treten die Midasohren der Romantik deutlich genug zu Tage. Es fehlt zur Vollſtändigkeit dieſer Philoſophie des genialen Subjects nur noch der Satz Friedrich Schlegel's, daß Genie zu haben der natürliche Zuſtand des Menſchen iſt, daß wir Alle ohne Genialität überhaupt auch nicht einmal exiſtirten und daß eben Genie zu Allem nöthig ſei. Hat dieſen Satz Schelling nicht ausdrücklich ausgeſprochen, ſo beſteht doch im Grunde die ganze „transſcendentale Kunſt" der Selbſtanſchauung, wodurch ſein Philoſophiren ſich den „gemeinen Vorurtheilen der Menſchen" entgegenſetzt, eben darin, jene Grundvorausſetzung der abſoluten Ichheit zu deduciren.

Theoretiſch hatte alſo Schelling die Höhe des transſcendentalen Idealismus erſtiegen, welchen die poetiſchen Romantiker, die Schlegel's und ihre Genoſſen, praktiſch zu machen ſtrebten. Friedrich Schlegel vor Allen redete viel davon im Athenäum. Die romantiſche Poeſie ſollte Poeſie und Proſa, Genialität und Kritik, Kunſtpoeſie und Naturpoeſie verſchmelzen, Poeſie und Genialität lebendig und geſellig, das Leben und die Geſellſchaft poetiſch, das Geniale zum Grundton des Lebens machen, den transſcendentalen Geſichtspunkt auf das Leben anwenden. Die große Scheidung des Verſtandes und des Unverſtandes müſſe immer allgemeiner, heftiger und klarer werden; der Verſtand müſſe ſeine Allmacht zeigen und das Talent zum Genie edeln, damit jeder das Höchſte erwerben könne. So hatte „Friedrich" den letzten Band des Athenäums geſchloſſen und die Morgendämmerung des neuen Jahrhunderts begrüßt, die da Siebenmeilenſtiefeln angezogen habe, „ſeitdem die geniale Ironie an die Tagesordnung" gekommen ſei, die „grobe" ſowohl, als die „feine oder delikate" und ſogar die „extra-

feine" oder die „Ironie der Ironie, welche die gründlichſte iſt". Aber — ſo ſchloß er —

Um das Feuer zu ernähren,
Sind viel zarte Geiſter nöthig,
Die zu allem Dienſt erbötig,
Um die Heiden zu bekehren.
Mag der Lärm ſich nun vermehren,
Suche Jeder, wen er reibe,
Wiſſe Jeder, was er ſchreibe,
Und wenn ſchrecklich alle Dummen
Aus den dunkeln Löchern brummen,
Sehe Jeder, wie er's treibe.
Ein'ge haben wir entzündet,
Die nun ſchon alleine flammen;
Doch die Menge hält zuſammen,
Viel Geſindel, treu verbündet!

In dieſen Ton ſtimmt nun mit dem neuen Jahrhundert auch Schelling mit vollen Backen ein; dieſe geniale Manier wurde auch ſein Loſungswort; auch er blieb nicht zurück, den transſcendentalen Idealismus des Genies zum Grundton des Lebens zu machen.

Vierter Abschnitt.

Die Philosophie des Absoluten als Identitätslehre.

I. Der Uebergang zum Identitätssysteme und die Vermittelungen desselben. II. Die „Zeitschrift für speculative Physik" und die naturphilosophische Propaganda. III. Hegel's Eintritt in die Jenenser Atmosphäre. IV. Schelling's Beiträge für das „kritische Journal" und seine Arbeiten für die „Neue Zeitschrift für speculative Physik". V. Die „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" im Sommer 1802 und Schelling's letztes Semester in Jena, im Winter 1802—3.

I.

Das Triennium, welches vom Erscheinen des Schelling'schen „Systems des transscendentalen Idealismus" bis zu seinem Weggang von Jena im Anfang des Jahres 1803 verfloß, war sowohl literarisch, als auch in persönlichen und geselligen Bezügen die bewegteste Zeit in Schelling's Leben, die Zeit, in welcher er darauf ausging, wie sein Vater damals von ihm sagte, Schellingianer zu machen. Mit Göthe vor Allem verkehrte er wissenschaftlich sehr viel und unterstützte ihn im Jahre 1800 bei seinen Arbeiten über die Farbenlehre. Im Frühling dieses Jahres gedenkt Schelling in seiner „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses" in seinen Erörterungen über den Magnetismus, eine schmeichelhafte Huldigung vom Zaun abbrechend, „des Dichters, welcher von den ersten Widerklängen der Natur an, die in seinen frühesten Dichterwerken gehört werden, bis zu der hohen Beziehung auf die Kunst, die er in spätern Zeiten den ersten Naturphänomenen gegeben hat, in der Natur nie

etwas anders, als die unendliche Fülle ſeiner eigenen Productivität dargeſtellt hat. Für ihn floß aus dieſer Betrachtung der Natur der ewige Quell der Verjüngung, und ihm allein unter allen ſpätern Dichtern der neuern Zeit war es gegeben, zuerſt wieder zu den Urquellen der Poeſie zurückzugehen und einen neuen Strom zu öffnen, deſſen belebende Kraft das ganze Zeitalter erfriſcht hat und die ewige Jugend in der Wiſſenſchaft und Kunſt nicht wird ſterben laſſen".

Schelling's erſter begeiſterter Anhänger in der Naturphiloſophie, Henrik Steffens, war 1799 nach Freiberg gegangen, wo er ſich an Werner innig anſchloß. Eine Recenſion von Schelling's naturphiloſophiſchen Schriften, welche Steffens für die Allgemeine Literaturzeitung in Jena gearbeitet hatte, wurde von deren Redaction abgelehnt, und dies wurde, wie es ſcheint, für Schelling die Hauptveranlaſſung zur Herausgabe ſeiner „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik", deren erſtes Heft im April 1800 erſchien und mit dem Abdruck der Steffens'ſchen Recenſion die Propaganda der Schelling'ſchen Naturphiloſophie eröffnete. Der Anhang, welchen Schelling der Abhandlung von Steffens beifügte, war ein eclatanter Bruch mit der Allgemeinen Literaturzeitung, von welcher ſich zu Ende 1799 auch ihr mehrjähriger eifriger Mitarbeiter A. W. Schlegel losgeſagt hatte. Mit der „allgemeinen Deduction des dynamiſchen Prozeſſes" ſetzte Schelling im erſten und zweiten Heft der Zeitſchrift ſeine naturphiloſophiſchen Arbeiten fort, während er mit Fichte fortwährend in freundſchaftlichem Verkehr blieb. Ja, Schelling war es, der bei Fichte, als dieſer im Februar 1800 nach Jena zu ſeiner zurückgelaſſenen Familie gekommen war, die Idee zur Vereinigung „gründlich geſinnter Denker" für die Herausgabe eines kritiſchen Inſtituts angeregt hatte, für welches Fichte auch Reinhold zu gewinnen hoffte. Im Mai 1800 war Schelling auf einige Zeit nach Bamberg zu Röſchlaub und Marcus gereiſt, welche ſich für die Naturphiloſophie erklärt hatten. Dagegen war zwiſchen Fichte und Schelling im Herbſt brieflich die Differenz ihrer Anſichten zur Sprache gekommen, die ſich beide

nicht länger verhehlen konnten. Ein Idealismus (behauptete Fichte), der noch einen Realismus (Naturphilosophie) neben sich dulde, sei gar nichts anders, als die gewöhnliche formale Logik. Im Januar 1801 siedelte Schelling's Jugendgenosse Hegel, der unterdessen während seines Hauslehrerlebens auch ein System geschaffen hatte, nach Jena über. Der „ruhige Verstandesmensch", dessen Umgang schon in Frankfurt auf Hölderlin wohlthätig eingewirkt hatte, übte jetzt in dem „literarischen Saus" zu Jena eine ähnliche Wirkung auf Schelling. Hegel verhalf ihm zur vollen Klarheit über den Unterschied seines Standpunktes vom Fichte'schen. Er fand jetzt in der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven die elastische Formel, um in einer neuen „Darstellung seines Systems" diesen Unterschied zu fixiren, obwohl er gleichzeitig es in einem Brief an Fichte für unmöglich hält, daß sie beide nicht künftig mit einander übereinstimmen sollten. Während nun Schelling durch die im Jahre 1801 erschienene Schrift des Freundes Steffens: „Beiträge zur innern Geschichte der Erde" in seinen naturphilosophischen Anschauungen sich gefördert sah, erhielt ihm gleichzeitig der Verkehr mit Schiller die Beziehung zur Philosophie der Kunst lebendig und gedachte er damals eine Deduction der verschiedenen Kunstgattungen a priori zu liefern.

Im Jahre 1801 waren Solger und Schubert nach Jena gekommen, um Schelling zu hören, der damals als das philosophische Gestirn am literarischen Himmel Jena's gelten konnte. Der junge naturphilosophische Held stand damals auf dem Gipfel seines genialen Enthusiasmus, nach Friedrich Schlegel's Weisung: „zu allem Dienst erbötig, suche Jeder, wen er reibe; sehe Jeder, wie er's treibe!" In dem Bade Boklet bei Kissingen versuchte er sich als Mediciner, auch ohne den medicinischen Doctorhut. Auguste Böhmer, die Stieftochter A. W. Schlegel's, hatte die Mineralquellen in Boklet benutzt und starb daselbst im Sommer 1801 in Folge übertriebenen Gebrauchs des Opiums,

welcher damals durch den Brownismus um ſich gegriffen. Der Oberchirurg Büchler in Kiſſingen gab Zeugniß, daß Schelling in Boklet ohne Erfahrung in eine Wiſſenſchaft gepfuſcht hatte, die auf Leben und Tod geht. „Leib und Seele ſeiner Weisheit war da ſchon ſo türkiſch eins und identiſch, daß der Geiſt ihrer Träumereien ſein treueſtes Symbol im Opium fand und ſich praktiſch durch mißlungene Heilung proſtituirte, wie Schütz in Jena dargethan hat, und bald darauf war der junge Held nahe daran, der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung, zum Spott der Rechtsgelehrten, Injurienprozeſſe an den Hals zu werfen.“ In Jena bethätigte Schelling die Praxis des genialen Subjects auch in anderer Beziehung. Nicht blos Jünglinge, ſondern auch „Frauen zu entzünden“, hatte der Doctrinär der Romantik im Athenäum vom transſcendentalen Idealiſten verlangt. Genie zu haben, hatte Friedrich geſagt, iſt der natürliche Zuſtand des Menſchen, und da Liebe für die Frauen iſt, was Genie für die Männer, ſo müſſen wir uns das goldene Zeitalter als dasjenige denken, wo Liebe und Genie allgemein waren. Roſenkranz meint, dieſe erſten Jahre des neuen Jahrhunderts müßten für Schelling die ſchönſten ſeines Lebens geweſen ſein. Ohne Zweifel waren ſie Scheling's goldenes Zeitalter. Unzählige Menſchen, hatte er im Syſteme des transſcendentalen Idealismus geſagt, werden niemals im Stande ſein, mit der Freiheit und Erhebung des Geiſtes ſelbſt über das Geſetz zu handeln, welche nur Auserleſenen zukommen kann. Zu dieſen gehörte er ja ſelbſt, und Friedrich Schlegel war der Chorführer in der neuen genialen Sitte geworden, Gattinnen auf anderem, als dem gewöhnlichen Wege der Sittlichkeit zu gewinnen. Im Punkte der Ehe ſagten ſich die Romantiker nachdrücklich von den gemeinen Forderungen der Moral, vom Korporalſtock der Kant'ſchen Pflichtenlehre los; gelöſten und gebrochenen Ehen begegnete man unter Dichtern und Dichterinnen damals überall. Hier iſt Alles revolutionär, ſchreibt Jean Paul um dieſe Zeit, und Gattinnen gelten Nichts.

Nun hatte im Jahre 1792 die junge abgeſchiedene Ehefrau des Profeſſors Böhmer in Leipzig, eine Tochter des gelehrten Ritters und Profeſſors Michaelis in Göttingen, in Mainz zurückgezogen und nur im Verkehr mit der Familie Forſter gelebt. Ein geſcheidtes Weib hatte ſie Forſter in einem Briefe an Lichtenberg genannt. Sie wurde A. W. Schlegel's Gattin und kam als ſolche mit ihrem zweiten Manne im Jahre 1796 nach Jena. Aber dieſe Ehe Schlegel's war ein „ſonderbares und je nachdem man's nehme, auch nicht ſonderbares Verhältniß", worüber der damals als Privatdocent in Jena lebende Kriminaliſt Anſelm Feuerbach im Januar 1802 an ſeinen Vater nach Frankfurt ſchrieb: „Seine Frau, eine ſehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier; er ſelbſt iſt gewöhnlich in Berlin und hält gegenwärtig den dortigen ſchönen Herren und Damen äſthetiſche Vorleſungen. Zuweilen macht er auch ſeiner Frau eine Viſite. Unter Frau iſt aber hier weiter Nichts zu verſtehen, als eine weibliche Perſon, deren Hand ein Geiſtlicher in Schlegel's Hand gelegt hat und die deſſen Namen führt. Die wirklichen Eherechte beſitzt und übt Profeſſor Schelling aus, der Idealiſt, wie allgemein bekannt iſt. Als Dichter und Transſcendentalphiloſoph iſt Schlegel von Rechts und Vernunft wegen bei dieſem Punkt gar nicht weiter intereſſirt, da er ja weiß, daß Alles nur das ſelbſtgeſchaffene Product von ihm ſelbſt und Schelling doch nur in ihm und durch ihn und als Theil ſeiner eigenen Ichheit vorhanden iſt. Seine Frau (ſo ſchließt Feuerbach ſeine Notizen) ſoll etwas Vermögen haben, ohne gerade reich zu ſein."

So hatte nun Schelling das Prinzip der transſcendentalen Identität, als geniales Subject aus der Schaar der Auserleſenen, nicht blos praktiſch durchgeführt, ſondern auch ſeinen philoſophiſch-romantiſchen Standpunkt auch theoretiſch als abſolutes Identitätsſyſtem aufgeſtellt. Im Prinzip der abſoluten Identität wußte ſich der „ſpäter gekommene" Hegel mit dem ſchnell berühmt gewordenen jüngern Freunde weſentlich Eins und über Fichte's „relativen Idealismus" hinaus zum „abſoluten Idealismus" fortgeſchritten.

Im ergänzenden Wechſelverkehr ihrer Gedanken entſtand Beiden der Gedanke zur Ausführung des Planes eines gemeinſamen kritiſchen Inſtituts, der ſchon im Jahre vorher zwiſchen Schelling und Fichte beſprochen, aber nicht zur Ausführung gekommen. Sie gründeten mit einander (1802) das „kritiſche Journal der Philoſophie", worin ſie ihre weſentliche Uebereinſtimmung vor dem Publikum auch darin bekundeten, daß ſie den einzelnen Arbeiten keine Namensunterſchrift der Verfaſſer beifügten. Nachdem die beiden Freunde in dem von Schelling ſchriftlich abgefaßten Geſpräch „über das neueſte Identitätsſyſtem" dem Reinhold'ſchen Dualismus den Laufpaß gegeben hatten, ſuchte Schelling in ſeinem „Bruno" die im Verkehr mit Hegel gewonnenen Anregungen und Ideen in ſeinen bisherigen Anſchauungskreis hineinzuarbeiten, ließ dann im kritiſchen Journal einige „polemiſche Witzigkeiten" vom Stapel laufen und verpflanzte in der Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" noch anderweitige Grundanſchauungen Hegel's auf den Boden des Identitätsſyſtems. Den Gewinn dagegen, den er von der Hegel'ſchen Methode für die abſolute Erkenntnißweiſe der intellectuellen Anſchauung gezogen hatte, ließ er gleichzeitig im Jahre 1802 im Garten ſeiner eigenen „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" bei einem andern Verleger in „ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme" üppig in's Kraut wachſen. Im maßloſen Uebermuthe der „neuen Erkenntnißart" goß zugleich Schelling polemiſch ſeine Galle über das „Benehmen des Obſcurantismus gegen die Naturphiloſophie" aus, welche in der Perſon Röſchlaub's von der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung einige Seitenhiebe erhalten hatte.

Mit dem Dichterfürſten in Weimar blieb indeſſen Schelling durch die Theilnahme an deſſen naturwiſſenſchaftlichen Studien fortwährend verbunden.

Schelling's Verbindung mit Göthe und die Huldigungen, die er demſelben noch im Sommer 1802 in ſeinen öffentlichen „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums" darbrachte, verhalfen ihm jedoch nicht dazu, von

Nun hatte im Jahre 1792 die junge abgeschiedene Ehefrau des Professors Böhmer in Leipzig, eine Tochter des gelehrten Ritters und Professors Michaelis in Göttingen, in Mainz zurückgezogen und nur im Verkehr mit der Familie Forster gelebt. Ein geschiedtes Weib hatte sie Forster in einem Briefe an Lichtenberg genannt. Sie wurde A. W. Schlegel's Gattin und kam als solche mit ihrem zweiten Manne im Jahre 1796 nach Jena. Aber diese Ehe Schlegel's war ein „sonderbares und je nachdem man's nehme, auch nicht sonderbares Verhältniß", worüber der damals als Privatdocent in Jena lebende Kriminalist Anselm Feuerbach im Januar 1802 an seinen Vater nach Frankfurt schrieb: „Seine Frau, eine sehr gebildete und gelehrte Dame, lebt hier; er selbst ist gewöhnlich in Berlin und hält gegenwärtig den dortigen schönen Herren und Damen ästhetische Vorlesungen. Zuweilen macht er auch seiner Frau eine Visite. Unter Frau ist aber hier weiter Nichts zu verstehen, als eine weibliche Person, deren Hand ein Geistlicher in Schlegel's Hand gelegt hat und die dessen Namen führt. Die wirklichen Eherechte besitzt und übt Professor Schelling aus, der Idealist, wie allgemein bekannt ist. Als Dichter und Transscendentalphilosoph ist Schlegel von Rechts und Vernunft wegen bei diesem Punkt gar nicht weiter interessirt, da er ja weiß, daß Alles nur das selbstgeschaffene Product von ihm selbst und Schelling doch nur in ihm und durch ihn und als Theil seiner eigenen Ichheit vorhanden ist. Seine Frau (so schließt Feuerbach seine Notizen) soll etwas Vermögen haben, ohne gerade reich zu sein."

So hatte nun Schelling das Prinzip der transscendentalen Identität, als geniales Subject aus der Schaar der Auserlesenen, nicht blos praktisch durchgeführt, sondern auch seinen philosophisch-romantischen Standpunkt auch theoretisch als absolutes Identitätssystem aufgestellt. Im Prinzip der absoluten Identität wußte sich der „später gekommene" Hegel mit dem schnell berühmt gewordenen jüngern Freunde wesentlich Eins und über Fichte's „relativen Idealismus" hinaus zum „absoluten Idealismus" fortgeschritten.

Im ergänzenden Wechſelverkehr ihrer Gedanken entſtand Beiden der Gedanke zur Ausführung des Planes eines gemeinſamen kritiſchen Inſtituts, der ſchon im Jahre vorher zwiſchen Schelling und Fichte beſprochen, aber nicht zur Ausführung gekommen. Sie gründeten mit einander (1802) das „kritiſche Journal der Philoſophie", worin ſie ihre weſentliche Uebereinſtimmung vor dem Publikum auch darin bekundeten, daß ſie den einzelnen Arbeiten keine Namensunterſchrift der Verfaſſer beifügten. Nachdem die beiden Freunde in dem von Schelling ſchriftlich abgefaßten Geſpräch „über das neueſte Identitätsſyſtem" dem Reinhold'ſchen Dualismus den Laufpaß gegeben hatten, ſuchte Schelling in ſeinem „Bruno" die im Verkehr mit Hegel gewonnenen Anregungen und Ideen in ſeinen bisherigen Anſchauungskreis hineinzuarbeiten, ließ dann im kritiſchen Journal einige „polemiſche Witzigkeiten" vom Stapel laufen und verpflanzte in der Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" noch anderweitige Grundanſchauungen Hegel's auf den Boden des Identitätsſyſtems. Den Gewinn dagegen, den er von der Hegel'ſchen Methode für die abſolute Erkenntnißweiſe der intellectuellen Anſchauung gezogen hatte, ließ er gleichzeitig im Jahre 1802 im Garten ſeiner eigenen „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" bei einem andern Verleger in „ferneren Darſtellungen aus dem Syſteme" üppig in's Kraut wachſen. Im maßloſen Uebermuthe der „neuen Erkenntnißart" goß zugleich Schelling polemiſch ſeine Galle über das „Benehmen des Obſcurantismus gegen die Naturphiloſophie" aus, welche in der Perſon Röſchlaub's von der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung einige Seitenhiebe erhalten hatte.

Mit dem Dichterfürſten in Weimar blieb indeſſen Schelling durch die Theilnahme an deſſen naturwiſſenſchaftlichen Studien fortwährend verbunden.

Schelling's Verbindung mit Göthe und die Huldigungen, die er demſelben noch im Sommer 1802 in ſeinen öffentlichen „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums" darbrachte, verhalfen ihm jedoch nicht dazu, von

den Pflegern der Univerſität eine Beſoldung zu erhalten, um welche er im Winter 1802, während er die „Zuſätze" zur zweiten Auflage ſeiner „Ideen" ausarbeitete, nachgeſucht hatte. Noch im Januar und Februar 1803 ſpeiſte er zwar in Schiller's Geſellſchaft bei Göthe, aber ſeitdem ſeine Charlatanerie und nicht erfüllte Verſprechungen, die er in jeder neuen Production in Bezug auf ſein Syſtem von Neuem machte, ſowie die augenfällige Wandelbarkeit ſeiner „wirklich alleinigen" Philoſophie, die er mit jugendlich üppigem Triebe und „ohne auszuſchnaufen", beſtändig anders ausbildete, mehr und mehr auch in Jena zur Zielſcheibe des Spottes wurden, war dort ſeines Bleibens nicht länger. Er hatte zwar noch für den Sommer 1803 die Fortſetzung und Vollendung ſeiner Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums angekündigt, die er in dieſem Jahre in Druck gab; mittlerweile aber hielt er ſich längere Zeit in Stuttgart auf, ſprach von einer Reiſe nach Italien und gab im Jenaer Lectionskatalog für den Winter 1803 die Notiz: ex itinere redux praelectiones suas indicabit. Der im verfloſſenen Jahre durch Röſchlaub's Einfluß von Landshut aus mit der mediciniſchen Doctorwürde beſchenkte Identitätsphiloſoph ſpeculirte auf eine Anſtellung in Würzburg, wo die Medicin neu aufblühte. Der abſolute Idealiſt führte die mittlerweile geſchiedene Frau Caroline Schlegel zum Altar und erhielt im Herbſt 1803 einen Ruf nach Würzburg. Dieſer Uebergang nach Baiern wurde der Wendepunkt ſeines Philoſophirens; mit dem Eintritt des Achtundzwanzigjährigen in's Mannesalter beginnt ſein romantiſcher Umſchwung und raſcher geiſtiger Verfall.

Wenden wir uns nun, da wir die perſönliche Situation Schelling's während der Zeit dieſes „literariſchen Sauſes" in Jena überſichtlich kennen gelernt haben, zur Betrachtung der einzelnen literariſchen Dokumente ſelbſt, in welchen uns die romantiſchen Metamorphoſen unſers philoſophiſchen Proteus entgegentreten.

II.

Gleichzeitig mit dem Syſtem des transſcendentalen Idealismus, zur Oſtermeſſe 1800, erſchien auch das erſte Heft der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik", welches mit der Steffens'ſchen „Recenſion der neuern naturphiloſophiſchen Schriften Schelling's" die Propaganda des Syſtems eröffnete. Eine Taktloſigkeit war es gewiß vom Herausgeber der Zeitſchrift, dieſelbe mit einer Beurtheilung, d. h. rühmenden Anzeige, ſeiner eigenen Schriften durch einen Dritten zu eröffnen. Man wird indeſſen dieſes Verfahren, ſein Syſtem zur Anerkennung zu bringen, dem jungen vierundzwanzigjährigen Manne nicht allzu hoch anrechnen dürfen.

Im Gegenſatze gegen die bisherige Naturforſchung, welche vergebens auf eine allgemeine Theorie der Natur ausgegangen ſei, erklärte es Steffens für das höchſte Problem aller Naturwiſſenſchaft, das Urgeſetz zu finden, aus welchem alle übrigen Geſetze der Natur abgeleitet werden könnten. Schelling habe den erſten Verſuch einer ſolchen wahren Naturwiſſenſchaft aufgeſtellt, wodurch eine totale Reform des Naturſtudiums herbeigeführt werden müſſe. Die erſte Grundlage und innere Organiſation des Syſtems ſei in der Schelling'ſchen „Einleitung" enthalten, der „erſte Entwurf" gebe die weitere Ausführung, und die „Weltſeele" enthalte die Belege aus der Erfahrung. Die Naturphiloſophie nehme, heißt es dann weiter, die ganz entgegengeſetzte Richtung, wie die bisherigen theoretiſchen Beſtrebungen der Naturforſcher; d. h. ſie faſſe die Natur urſprünglich nur als thätig und den Wechſel ſelbſt als das einzig Beharrende, die urſprüngliche Thätigkeit als das Allgegenwärtige und ewig Unveränderte in allen Veränderungen. Aus dieſer urſprünglichen Thätigkeit entſtehe die Natur; ſie ſei auch der einzige und zwar ideelle Erklärungsgrund der Natur. Nachdem dann der junge Schellingianer im weitern Verlauf ſeiner ſogenannten Recenſion das Eigenthümliche der Schelling'ſchen Naturauffaſſung durch Eingehen in's Detail zu erläutern verſucht hat, ſchließt die Abhandlung im zweiten

Heft mit den Worten: Es iſt aus dem Begriff einer Natur überhaupt abgeleitet und bewieſen, daß die Natur ſich in immer engere Sphären organiſirt, daß die Bedingungen der Thätigkeit in der organiſchen und unorganiſchen Natur urſprünglich dieſelben ſind, daß Magnetismus, Elektricität und chemiſcher Proceß die Kategorien aller Phyſik ſind, daß das Leben nur eine höhere Potenz des ſcheinbar Todten, im Ganzen auch Lebendigen iſt, deren gemeinſchaftlicher Athem der über beiden liegende urſprünglich organiſirende Weltgeiſt iſt. Alle Einwürfe, die man gegen einzelne Behauptungen hie und da machen kann, einige voreilige Hypotheſen, die mit der Erfahrung im Widerſpruch ſtehen, vermögen dieſe wichtigen, von allen Seiten begründeten Reſultate des Entwurfs nicht zu erſchüttern. Der erſte belebende Funke iſt vom Verfaſſer in das todte zerſtreute Chaos geworfen. Ein wahrhaft wichtiges Werk iſt angefangen, der mächtige Geiſt der Zeit wird es ergreifen und gewiß nicht ſinken laſſen. — Nun zu Schelling's eigenen Beiträgen in der Zeitſchrift!

1.

Der „Anhang", welchen Schelling zu dieſer Steffens'ſchen Lobrede auf den Begründer der Naturphiloſophie beifügte, erſchien zugleich als ein beſonderes Schriftchen unter dem Titel: „Ueber die Jenaiſche allgemeine Literaturzeitung; Erläuterungen vom Profeſſor Schelling." Er macht darin ſeinem Zorne Luft, daß die Allgemeine Literaturzeitung der Steffens'ſchen Lobrede für die neue Naturphiloſophie ihre Spalten nicht geöffnet habe. Den Widerwillen, zu den Winkelzügen kleinlicher Menſchen herabzuſteigen, will er überwinden und die perſönliche Angelegenheit benutzen, einige allgemeine Wahrheiten, das gedachte Blatt betreffend, vor den Augen des Publikums zu entwickeln und damit dieſem literariſchen Inſtitut ein „Denkmal" zu ſtiften. Wie könnte auch das Genie, wenn es Kritik übt, etwas Anderes ſchaffen als ein Kunſtwerk, wäre es auch nur ein Kunſtwerk jener „göttlichen Grobheit", die der Doctrinär der Romantik vom genialen Subjecte forderte! Und Roſen-

kranz, in ſeinem Buch über Schelling, iſt voll von Bewunderung vor dem „ſchönen rhetoriſchen Kunſtwerk einer Polemik, die in geſchloſſenen Phalangen dem Gegner auf den Leib rückt", wie vor der „hinreißenden treffenden Gewalt des Wortes, in der Fülle richtiger Einſicht" und vor dem „ſiegesſtolzen Vorgefühle, das aus ſeinen polemiſchen Trompetenklängen herausſchmetterte!" Es iſt wahr, von der Steffens'ſchen Lobrede berauſcht, nimmt der junge Held den Mund gehörig voll und bläſt die Poſaune des Selbſtlobs noch ſtärker faſt, als der Jünger Steffens ſein Lob verkündigt hatte. Wenn nur der übermüthige Siegesjubel nicht früher käme, als der wiſſenſchaftliche Kampf mit den Gegnern wirklich ausgeführt worden. Aber vor bloßen Poſaunenſtößen und Feldgeſchrei mögen die Mauern von Jericho wohl in den Augen der Gläubigen fallen, nimmer aber in den Augen der Gegner. Es iſt wahr, mit ſchönen Worten und hochgetragenem rhetoriſchem Schwung wirft ſich der Redner auf hohem Roß in die Bruſt. Wenn nur auch tönendes Erz und klingende Schelle gediegenen Gehalt und die Berechtigung wirklicher Leiſtungen verkündigten! Schelling hatte die Phraſe in ſeiner Gewalt und vertraute auf ihre weltbeherrſchende Macht. Er wollte um jeden Preis anerkannt ſein, darum huldigt er dem Grundſatze, an den Gegnern, die ihm dieſe Anerkennung verſagten, keinen guten Faden zu laſſen.

Als Antwort auf dieſen Erguß eitler Selbſterhebung und leidenſchaftlichſter Gereiztheit des „ſtheniſchen" Genies wies der würdige und kenntnißreiche Philologe Schütz, Namens der Redaction der Allgemeinen Literaturzeitung, im Intelligenzblatte vom 30. April und 10. Mai 1800 nach, wie weit Schelling ſeine „ganz unglaubliche Verwegenheit" getrieben, in Erlügung oder lügenhafter Entſtellung der Thatſachen, in Erſchleichung der Urtheile, die er aus ſolchen Inſinuationen, Lügen und Entſtellungen folgere; in den bombaſtiſchen Tiraden, mit welchen er ſeine Hauptſätze ankündige, aber am Ende ganz und gar wieder vergeſſe; wie er aus Verdrehung, elendem Verdacht und boshafter Erdich-

dichtung Angriffe gegen diejenigen ſchmiede, die ſeine freche Unwiſſenheit nicht laut prieſen. Mit Leſſing's Worten endlich zeichnet Schütz in Schelling das Verächtlichſte, was ein Menſch werden könne, den Klatſcher, Anſchwärzer und Pasquillanten. Und wie auch mit Schelling befreundete Männer in Jena über die Angelegenheit dachten, beweiſen die Worte, die Schiller im Mai 1800 an Göthe ſchrieb: Schelling iſt jetzt nach Bamberg abgereiſt; in ſeinem Angriff gegen Schütz wird er nicht die Majorität haben, weil er ſich zu viel Blößen gegeben hat.

2.

In der „allgemeinen Deduction des dynamiſchen Prozeſſes oder der Kategorien der Phyſik", welche das erſte und zweite Heft der Zeitſchrift von Schelling bringt, knüpft derſelbe an das Syſtem des transſcendentalen Idealismus an, worin er die Stufenfolge des phyſikaliſchen Prozeſſes aus den verſchiedenen Raumdimenſionen abgeleitet hatte. Die hier gezogenen „erſten Linien" ſollen weiter ausgeführt werden. Nur aus dem Verhältniß der allgemeinen Kategorien der Phyſik, nämlich der Functionen des Magnetismus, der Elektricität und des chemiſchen Prozeſſes zu dem Raume und ſeinen Dimenſionen, behauptet Schelling, laſſe ſich zeigen, wie durch dieſe Functionen die Conſtruction der Materie vollendet werde. In dieſer Conſtruction beſtehe aber die einzige Aufgabe der Naturphiloſophie.

Die nach außen gehende, expanſive oder repulſive Kraft der Natur iſt, für ſich betrachtet, ſchlechthin blos in Continuität wirkend gedacht, ein reines Produciren, worin ſich ſchlechthin Nichts unterſcheiden läßt. Dagegen die auf das Innere der Natur zurückgehende, hemmende und begrenzende oder attractive Kraft bringt in dieſe allgemeine Identität erſt Entzweiung und dadurch die erſte Bedingung der wirklichen Production. Als Kräfte eines und deſſelben identiſchen Objects, des abſoluten Individuums, der Natur, ſind ſich beide nicht durch die bloße Richtung, ſondern abſolut entgegengeſetzt, als ſchlechthin poſitive und ſchlechthin negative Kraft. Steigt

die Speculation über die abſolute Vereinigung dieſer entgegengeſetzten Thätigkeiten, wie ſolche im Begriffe der Natur gedacht wird, hinauf, ſo bleibt nur das abſolut Identiſche als Object übrig, aus welchem die Natur durch die anfängliche Entzweiung geriſſen iſt und in welches ſie, als in die Unendlichkeit, zurückzukehren ſtrebt, obgleich es ihr nie gelingt, dieſe abſolute Identität zu erreichen.

So lange ſich nun beide Kräfte in Einem Punkte im Gleichgewichte halten, iſt durch dieſelben nichts als die reine Dimenſion der Länge gegeben; dieſe aber kann in der Natur überhaupt nur in der Form des Magnetismus exiſtiren, dieſer iſt alſo das Bedingende der Länge oder das allgemein Conſtruirende in der Conſtruction der Materie, d. h. der Magnetismus iſt als eine allgemeine Function der Materie, ohne eigentliche Berührung, nur als Wirkung durch Vertheilung anzuſehen. Sobald nun der bindende Punkt wegfällt, werden die beiden Kräfte, deren Entgegenſetzung eine unendliche iſt, völlig frei und ihrer urſprünglichen Tendenz, nach allen Richtungen zu wirken, ungehindert folgen; ſie werden ſich alſo abſolut trennen, ſofort aber in jedem Punkte der Linie andern Richtungen folgen, die mit der urſprünglichen Richtung Winkel bilden, wodurch zu der urſprünglichen Dimenſion der Länge die zweite Dimenſion der Breite hinzukommt. Dieſer Moment iſt in der Natur durch die Elektricität bezeichnet, die eine bloße Flächenkraft iſt, was der Magnetismus als Längenkraft nicht iſt. Wie können nun beide Kräfte, als Bedingungen der Realität, zugleich dynamiſch getrennt und doch als Bedingungen der Identität der Natur mit ſich ſelbſt für die Anſchauung als identiſch geſetzt werden? Als entgegengeſetzte können beide Kräfte in einer und derſelben Anſchauung nur dadurch dargeſtellt werden, daß ihre Productionen in einer gemeinſchaftlichen dritten Kraft dargeſtellt werden, welche die zweite Potenz der Fläche oder der Cubus ſein muß, d. h. der Raum ſelbſt, als die nach drei Dimenſionen ausgedehnte Größe. Und eben dadurch machen beide Kräfte den Raum undurchdringlich, indem eine aus beiden zuſammengeſetzte und ſie vereinigende

dritte Kraft den Raum wirklich durchdringt, d. h. auf die Maſſe wirkt. Die Bedingung dieſer dritten conſtruirenden Kraft iſt die wechſelſeitige allgemeine Uebertragung oder Vertheilung von Attractivkraft an einander und ihre dadurch hervorgebrachte Ausbreitung, welche der Grund iſt, der die urſprünglichen Zurückſtoßungskräfte an gewiſſe Punkte des Raumes feſſelt und ihre Wirkſamkeit fortdauern läßt. Dadurch entſteht nämlich eine allgemeine Attraction aller Materien unter ſich. Dieſe dritte conſtruirende Kraft, als diejenigen welche die Schwere möglich macht, iſt darum Schwerkraft zu nennen; und was durch ſie in den einzelnen Körpern beſtimmt wird, iſt ihr ſpecifiſches Gewicht.

Jene drei Momente, welche in der Conſtruction der Materie angenommen werden: Längenkraft, Flächenkraft und Körperkraft laſſen ſich jedoch nicht in der wirklichen Natur aufzeigen, welche dieſelben ſchon vorausſetzt. Innerhalb der Grenzen der Erfahrung liegen nur die Wiederholungen dieſer drei Momente in der ihr Produciren reproducirenden Natur, d. h. die Natur muß jene Prozeſſe der erſten Ordnung durchlaufen haben, um ſich als Product darzuſtellen. Nur die in der zweiten Potenz productive Natur durchläuft jene Stufenfolge vor unſern Augen. Der Magnetismus iſt nicht der erſte Moment ſelbſt, ſondern nur die Reproduction deſſelben; die Elektricität iſt nicht der zweite Moment ſelbſt, ſondern nur die Reproduction deſſelben; welcher dynamiſche Prozeß in der wirklichen Natur entſpricht nun dem dritten Moment in der Conſtruction der Materie, der Schwerkraft? Ihr Repräſentant in der zweiten Ordnung der Naturproductionen iſt kein anderer, als der chemiſche Prozeß, durch welchen an den Körpern nichts als das ſpecifiſche Gewicht verändert wird; d. h. die ungleiche Vertheilung der Kräfte zwiſchen zwei Körpern wird aufgehoben, und es entſteht aus den differenten ſpecifiſchen Gewichten ein gemeinſchaftliches. Es muß ſich aber auch eine Erſcheinung in der wirklichen Natur aufzeigen laſſen, worin ſich das Conſtruiren und deſſen Wiederholung im Potenziren ſelbſt kundgiebt. Dieſe tritt uns im Lichte entgegen, welches alle chemiſchen Prozeſſe be-

gleitet und von deſſen mittelbarer oder unmittelbarer Einwirkung auch die beiden andern Prozeſſe der zweiten Stufe abhängen.

Alle jene beſondern Beſtimmungen der Materie, welche unter dem Namen Qualitäten begriffen werden, ſind eben nur Eigenſchaften der zweiten Potenz, d. h. ſie haben ihren Grund in dem verſchiedenen Verhältniſſe der Körper zu den drei Functionen der zweiten Ordnung. Die Cohäſion, als Function der Länge, iſt durch den Magnetismus beſtimmt, und der Kampf des Lichtes gegen die Cohäſion zeigt ſich als Wärme, die inſofern der Urmagnetismus iſt. Die ſinnlich empfindbaren Eigenſchaften der Körper, als Functionen der Fläche, ſind durch die Elektricität bedingt. Die chemiſchen Eigenſchaften endlich, die ſich am meiſten im Zuſtande der Flüſſigkeit, als des nicht durch Länge und Breite allein Beſtimmtſeins zeigen, entſprechen der dritten Function. Alle drei Prozeſſe der zweiten Ordnung vereinigen ſich im Galvanismus, welcher die Grenze zwiſchen organiſchem und anorganiſchem Prozeß iſt. Und hinwiederum im organiſchen Gebiete erſcheint die Senſibilität als potenzirter Magnetismus, die Irritabilität als geſteigerte Elektricität, der Bildungstrieb als höhere Potenz des chemiſchen Prozeſſes. Daß dasjenige, was in der Natur als Materie vorkommt, in der Intelligenz Anſchauung iſt, und was in der Natur noch Elektricität iſt, in der Intelligenz als Empfindung auftritt, wie im Syſtem des transſcendentalen Idealismus gezeigt worden, dies iſt eine bloße Folge des fortgeſetzten Potenzirens in der Natur. Und ſo giebt die Naturphiloſophie zugleich eine phyſikaliſche Erklärung des Idealismus; der Idealiſt hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem macht; denn dies iſt in der Natur ſelbſt, d. h. in ihrer eigenen Abſicht mit dem Menſchen, begründet; aber eben weil es die Intention der Natur iſt, wird jener Idealismus ſelbſt wieder zum Schein, und ſeine theoretiſche Realität fällt zuſammen. So können wir nach ganz entgegengeſetzten Richtungen, von der Natur zu uns, und von uns zur Natur gehen; aber die wahre Richtung für den, welchem Wiſſen über Alles gilt, iſt

[illegible] die Natur ſelbſt genommen hat. Alles [illegible] beruht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir uns waren mit der Natur, die darum ſelbſt [illegible] eine erſtarrte Intelligenz iſt.

Dynamiſch erklären, heißt in der Phyſik eben das, was [illegible] erklären, für die Philoſophie iſt. Eine Erſcheinung dynamiſch erklären, heißt: ſie wird aus den urſprünglichen Bedingungen der Conſtruction der Materie überhaupt erklärt, d. h. alle dynamiſchen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur ſelbſt, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüſt die ſichtbare Welt iſt. Erklärungen (heißt es dann ergänzend in einer der Miscellen des zweiten Heftes) ſind nur, wo von der Erſcheinung auf die Urſache zurückgeſchloſſen, die Urſache nach der Wirkung beſtimmt wird, mit Einem Worte: im Gebiete des Empiriſchen, nicht aber, wo man aus der als ſelbſtändig genommenen Urſache die Wirkung ableitet; hier ſind nur Conſtructionen möglich. Eine Theorie der Natur, welche ganz und in jeder Rückſicht, von der Erfahrung unabhängig, von vornherein verrichtet wird, kann eben deswegen auch nichts, als eine getreue Darſtellung oder Hiſtorie der Natur ſelbſt ſein. Der Naturphiloſoph ſetzt ſich an die Stelle der Natur und hat dieſe, indem ſie ſich ſelbſt hervorbringt, d. h. die Erſcheinungen im Auge, welche ſie hervorbringen will. Wer keine rechte Theorie hat, kann unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben, und umgekehrt; die Thatſache iſt an ſich Nichts; nur durch die Theorie kann ausgemittelt werden, was denn die Erfahrung eigentlich ſagt. Das ſpeculative Organ aber gehörig zu gebrauchen, iſt erſt jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was Wiſſen iſt, welches freilich bis vor Kurzem noch dasjenige war, was man am wenigſten wußte.

3.

Endlich hat Schelling in den „Miscellen“ des zweiten Heftes das Bruchſtück eines Gedichts zum Beſten gegeben, worin er den Grundgedanken ſeiner Naturanſicht [illegible] anſchaulich ſchildert. Eine Fortſetzung wurde von ihm zwar

verſprochen, aber nicht geliefert. In der Welt (ſo heißt es darin unter Anderm) ſteckt ein Rieſengeiſt,

Iſt aber verſteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch ſprengen ſein eiſern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtſein mächtig ringen . . .
Die Kraft, wodurch Metalle ſproſſen,
Bäume im Frühling aufgeſchoſſen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden . . .
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Geſtalt zu finden;
Und kämpfend ſo mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerſt kommt zum Beſinnen.
In einen Zwergen eingeſchloſſen
Von ſchöner Geſtalt und grabem Sproſſen,
(Heißt in der Sprache Menſchenkind)
Der Rieſengeiſt ſich ſelber find't;
Von eiſernem Schlaf, von langem Traum
Erwacht, ſich ſelber erkennet kaum,
Ueber ſich ſelbſt gar ſehr verwundert iſt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Iſt aber einmal losgeriſſen,
Kann nicht wieder zurückefließen,
Und ſteht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein . . .
Weiß nicht, daß er es ſelber iſt, (der Rieſengeiſt)
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut ſich mit Geſpenſtern plagen,
Könnt' alſo zu ſich ſelber ſagen:
Ich bin der Gott, der die Welt im Buſen hegt,
Der Geiſt, der ſich in Allem bewegt;
Vom erſten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der erſten Lebensſäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Iſt Eine Kraft, Ein Wechſelſpiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach innerm Leben. —

der Weg, welchen die Natur ſelbſt genommen hat. Alles Philoſophiren beſteht in einem Erinnern des Zuſtandes, in welchem wir eins waren mit der Natur, die darum ſelbſt gleichſam eine erſtarrte Intelligenz iſt.

Dynamiſch erklären, heißt in der Phyſik eben das, was transſcendental erklären, für die Philoſophie iſt. Eine Erſcheinung dynamiſch erklären, heißt: ſie wird aus den urſprünglichen Bedingungen der Conſtruction der Materie überhaupt erkärt, d. h. alle dynamiſchen Bewegungen haben ihren letzten Grund im Subject der Natur ſelbſt, nämlich in den Kräften, deren bloßes Gerüſt die ſichtbare Welt iſt. Erklärungen (heißt es dann ergänzend in einer der Miscellen des zweiten Heftes) ſind nur, wo von der Erſcheinung auf die Urſache zurückgeſchloſſen, die Urſache nach der Wirkung beſtimmt wird, mit Einem Worte: im Gebiete des Empirismus, nicht aber, wo man aus der als ſelbſtändig genommenen Urſache die Wirkung ableitet; hier ſind nur Conſtructionen möglich. Eine Theorie der Natur, welche ganz und in jeder Rückſicht, von der Erfahrung unabhängig, von vornherein verrichtet wird, kann eben deswegen auch nichts, als eine getreue Darſtellung oder Hiſtorie der Natur ſelbſt ſein. Der Naturphiloſoph ſetzt ſich an die Stelle der Natur und hat dieſe, indem ſie ſich ſelbſt hervorbringt, d. h. die Erſcheinungen im Auge, welche ſie hervorbringen will. Wer keine rechte Theorie hat, kann unmöglich auch eine rechte Erfahrung haben, und umgekehrt; die Thatſache iſt an ſich Nichts; nur durch die Theorie kann ausgemittelt werden, was denn die Erfahrung eigentlich ſagt. Das ſpeculative Organ aber gehörig zu gebrauchen, iſt erſt jetzt möglich gemacht, nachdem man weiß, was Wiſſen iſt, welches freilich vor Kurzem noch dasjenige war, was man am wenigſten wußte.

3.

Schließlich hat Schelling in den „Miscellen“ des zweiten Heftes das Bruchſtück eines Gedichts zum Beſten gegeben, worin er den Grundgedanken ſeiner Naturanſicht anſchaulich ſchildert. Eine Fortſetzung wurde von ihm zwar

verſprochen, aber nicht geliefert. In der Welt (ſo heißt es darin unter Anderm) ſteckt ein Rieſengeiſt,

Iſt aber verſteinert mit allen Sinnen,
Kann nicht aus dem engen Panzer heraus,
Noch ſprengen ſein eiſern Kerkerhaus,
Obgleich er oft die Flügel regt,
Sich gewaltig dehnt und bewegt,
In todten und lebendigen Dingen
Thut nach Bewußtſein mächtig ringen . . .
Die Kraft, wodurch Metalle ſproſſen,
Bäume im Frühling aufgeſchoſſen,
Sucht wohl an allen Ecken und Enden
Sich an's Licht herauszuwenden . . .
Und hofft durch Drehen und durch Winden,
Die rechte Form und Geſtalt zu finden;
Und kämpfend ſo mit Füß' und Händ'
Gegen widrig Element,
Lernt er im Kleinen Raum gewinnen,
Darin er zuerſt kommt zum Beſinnen.
In einen Zwergen eingeſchloſſen
Von ſchöner Geſtalt und grabem Sproſſen,
(Heißt in der Sprache Menſchenkind)
Der Rieſengeiſt ſich ſelber find't;
Von eiſernem Schlaf, von langem Traum
Erwacht, ſich ſelber erkennet kaum,
Ueber ſich ſelbſt gar ſehr verwundert iſt,
Möcht' alsbald wieder mit allen Sinnen
In die große Natur zerrinnen,
Iſt aber einmal losgeriſſen,
Kann nicht wieder zurückefließen,
Und ſteht Zeitlebens eng und klein
In der eignen großen Welt allein . . .
Weiß nicht, daß er es ſelber iſt, (der Rieſengeiſt)
Seiner Abkunft ganz vergißt,
Thut ſich mit Geſpenſtern plagen,
Könnt' alſo zu ſich ſelber ſagen:
Ich bin der Gott, der die Welt im Buſen hegt,
Der Geiſt, der ſich in Allem bewegt;
Vom erſten Ringen dunkler Kräfte
Bis zum Erguß der erſten Lebensſäfte,
Wo Kraft in Kraft und Stoff in Stoff verquillt,
Iſt Eine Kraft, Ein Wechſelſpiel und Weben,
Ein Trieb und Drang nach innerm Leben. —

So poetiſirt Schelling über den Rieſengeiſt, der in der Welt ſteckt, und erneuert damit die Phantaſien eines Agrippa von Nettesheim (geſt. 1535) vom Weltgeiſt oder Lebenshauch, in welchem aller Dinge Zeugungskraft und Samen liege; vom Archäus oder Adech des Theophraſtus Paracelſus (geſt. 1541), von jenem überall ſpecialiſirten Naturgeiſt, als dem innern Schmied, der auf ſeinem Eiſen Alles zurecht hämmert, Alles bereitet, der im Magen das Geſchäft des Chemikers übt, Gifte und Nahrungsſtoffe ſcheidet und Brod in Blut verwandelt. So wird in jenen, von Schelling nach der durch Göthe angeregten altdeutſchen Manier gedichteten Verſen das ganze Geheimniß der Schelling'ſchen Naturphiloſophie offenbar, daß dieſelbe nicht Wiſſenſchaft und begreifende Erkenntniß, ſondern Poeſie der Natur, eine von der Phantaſie geſchaffene und hinterher in Begriffe umgeſetzte Theorie der Natur iſt. Was der Romantiker Novalis in den paradoxen Satz zuſammenfaßte, die Phyſik ſei die Lehre von der Phantaſie, das hat der „vor keiner Paradoxie zurückſchreckende" Philoſoph der Romantik durch die begriffliche Phantaſie mit dem Schein einer Wiſſenſchaft umkleidet, die kein Wiſſen, ſondern poetiſche Anſchauung iſt, die nicht in dem Erkenntnißtriebe, ſondern in dem äſthetiſchen Bedürfniß ihren Urſprung hat.

Der unaufhaltſame Wiſſenstrieb, welcher aus dem dunklen, ahnungsvollen Gefühle von der Einheit aller im Univerſum, in der Natur, wie im Geiſte herrſchenden Gewalten hervorgeht und in den urſachlichen Zuſammenhang der Erſcheinungen einzudringen ſtrebt, wird vom transſcendentalen Idealismus geradewegs umgekehrt. Statt daß er rückwärts auf die mit jedem weitern Schritte ſich erweiternde Reihe der hinter uns liegenden Erfahrungsthatſachen gerichtet bliebe, wird unvermerkt etwas Anderes untergeſchoben, ein Trieb nämlich, der ſogleich von vornherein und von Anfang an urſprünglich in der Vielheit der Erſcheinungen ſelbſt von einer zur andern vorwärts treibt und die Erſcheinungen erſt hervorbringt. Und dieſer umgekehrte, recht eigentlich auf den Kopf geſtellte Trieb, der aus einem Erkenntnißtrieb ohne

Weiteres in einen Daſeinstrieb, in den Entfaltungstrieb des Seins verwandelte Trieb wird nun als das keimkräftige, nach Geſtaltung ringende Samenkorn an den unergreifbaren und unerreichbaren Anfang der rückwärts liegenden Reihe verſetzt, um daraus das Univerſum — nicht zu erklären, ſondern — zu conſtruiren. Die unklare und ſchwankende Vorſtellung von einer unbewußt wirkenden Vernunft auf die Welt außer uns zu übertragen und dieſelbe als den Keim anzuſehen, aus welchem ſich die Welt entfalten ſoll; die erfahrungsmäßig unendliche Mannichfaltigkeit der Erſcheinungen auf einen ſie ſchon urſprünglich zuſammenfaſſenden Weltgrund zurückzuführen, der als unbewußt wirkende unendliche Vernunft vorgeſtellt wird: dieſer Verſuch bringt in die darauf zu gründende Weltauffaſſung keine größere Klarheit und Sicherheit, als ſolche der poetiſch-mythologiſchen Weltanſchauung des Alterthums eigen war. Denn das in allen Vorgängen unſerer Innenwelt mitthätige Unbewußte iſt eben ein Solches, welches vor Allem erſt ſelbſt der aufklärenden Unterſuchung am meiſten bedarf.

Ueberdies können alle jene Urthätigkeiten und urſprüngliche Strebungen nach Entwickelung und Entfaltung, jene Verknüpfungen der Vielheit und Mannichfaltigkeit zur Einheit, jenes Heraustreten der Einheit in die Vielheit, jenes Ringen nach Gegenſätzlichkeit und Wiederverſöhnung der Gegenſätze, wodurch die Thätigkeit dieſes unbewußt vernünftigen Weltgrundes ausgedrückt wird, auch nicht von Weitem darauf Anſpruch machen, die wirklichen Hergänge in der Werkſtätte der ſchaffenden Vernunft deutlich zu machen, zu deren Ahnung die raſtlos fortſchreitende Erfahrungsforſchung ſich durch Schlüſſe erhebt. Und immer bleibt ein Uebertragen deſſen, was wir bei der Selbſtbeobachtung in unſerm eigenen Weſen vorfinden, nämlich eines unbewußt thätigen, ſelbſtſchöpferiſchen Vernünftigen auf einen nur durch die Phantaſie vorſtellbaren, aber durch keine mögliche Erfahrung je erreichbaren Einen Weltgrund ein Verfahren, deſſen Berechtigung bereits der alte Kant, mit der klarſten Einſicht in

die dabei zum Grunde liegende Täuschung, auf das Entschiedenste bestritten hat.

Abgesehen indessen auch von dem Prinzip der Schelling'schen Construction der Naturproductionen, abgesehen davon, daß dieses Prinzip nur die Durchführung der bereits durch Kant in Frage gestellten teleologisch-ästhetischen Naturbetrachtung ist; so erheben sich gegen den besondern Inhalt seiner Deduction der Naturstufen selbst die gewichtigsten Bedenken.

Schelling will erklären, warum die Natur nothwendig als nach drei Dimensionen ausgedehnt angeschaut werde. Lassen sich nun aber diese drei Dimensionen, die er mit seiner mythologischen Phantasie zu Kräften erhebt und als Längen-, Flächen- und Körperkraft hinstellt, seinem eigenen Geständnisse nach in der wirklichen Natur gar nicht aufzeigen; woher weiß er denn, daß diese Dimensionen in den von ihm sogenannten Prozessen der zweiten Ordnung zum Vorschein kommen? Soll dies etwa eine Anwendung der Mathematik auf die Physik sein, so kann es nur als ein gänzlich verunglückter Versuch gelten, da uns Erfahrung und Experiment Nichts davon zeigen oder auch nur vermuthen lassen, daß der Magnetismus sich auf die Länge, die Elektricität auf die Länge und Breite und der Chemismus auf die Einheit der drei Dimensionen des Raums oder auf die Richtung in die Tiefe beziehen. Mit solchen verschrobenen Einfällen der Phantasie ist, um das Wesen dieser Erscheinungen auch nur annähernd deutlich zu machen, so wenig gewonnen, als mit der weitern Spielerei, zu der sich Schelling durch Baader's „pythagoräisches Weltquadrat" verleiten ließ, wenn er den Magnetismus als Verticallinie, die Elektricität als Winkel, den Chemismus als Triangel darstellt.

Auf das Willkürliche und Oberflächliche solcher Schelling'schen Analogien hat kurz und bündig bereits Herbart hingewiesen. Wer je (sagt derselbe in seiner Metaphysik) in seinem Leben einen Hufeisenmagnet gesehen hat, oder wer jemals einen Magnetpol in Eisenfeile steckte und damit beladen wieder herauszog, der weiß, daß die magnetische Linie

ſich biegen läßt und daß die magnetiſche Kraft nach allen Dimenſionen von jedem Pole aus ſtrahlend wirkt; der Schelling'ſche, auf bloße Länge beſchränkte Magnetismus weicht alſo vom gewöhnlichen Magnetismus ungefähr ſo weit ab, wie das Schelling'ſche Licht vom gemeinen Sonnenlichte. Wer ferner jemals einen elektriſchen Körper gegen einen Elektrometer gehalten hat, der weiß, daß die Elektricität, obgleich nur von den Oberflächen aus, doch nach allen Richtungen in die Ferne wirkt und mit Länge und Breite nichts mehr, als mit der Dicke gemein hat; ganz abgeſehen davon, daß ſich in der Schelling'ſchen Deduction der elektriſchen Flächenkraft nicht das Mindeſte findet, was auch nur ſcheinbar die dritte Dimenſion ausſchließen könnte, und doch ſoll ſie warten, bis ſie gefordert wird! Woher nehmen wir aber ſchließlich eine ſolche dritte Kraft? Iſt dieſelbe ein Punkt oder ein Ort, in welchem ſich etwas ereignet, ſo daß dadurch dem Product Undurchdringlichkeit zukommen könnte? Man ſieht, die Schelling'ſche Natur iſt eine Natur für ſich allein, die ſich mit gemeiner Natur nicht vergleichen läßt! — Wohl hat darum, fügen wir hinzu, der Idealiſt Recht, wenn auch in anderm Sinne, als es Schelling meint, die Vernunft zum Selbſtſchöpfer von Allem zu machen. Denn die Schelling'ſche Vernunft, welche eingeſtandenermaßen nichts anders als die Phantaſie, die ſchöpferiſche Einbildungskraft iſt, hat leichte Mühe, den letzten Grund aller dynamiſchen Bewegungen im Subject der Natur, d. h. in den Kräften zu finden, deren bloßes Gerüſt die ſichtbare Welt ſei, da dieſes vermeintlich identiſche Subject und dieſe nur durch bloße Richtung abſolut entgegengeſetzten Kräfte das Product ſeiner Einbildungskraft ſind, welches er in die Welt hinüberträgt.

Dem Spott eines Gegners gegenüber, der ſich an den Schelling'ſchen Ausdruck „anorgiſche" anſtatt „anorganiſche Natur" gehängt hatte, giebt der in Etymologien ſpäter ſo ſtarke Naturphiloſoph zu verſtehen, daß anorgiſche Natur nicht zornloſe Natur heiße, ſondern weil ſie keine Orgien feiere. Um ſo üppiger freilich feiert ſolche das geniale Subject in den Geſtalten ſeiner über die Natur philoſophirenden Phan-

taſie, welche unter Anderm auch die erſte Spur des Blumenbach'ſchen Bildungstriebes in Dante's Purgatorium entdeckt. Nur Eins können wir im Ton der Schelling'ſchen Miscellen nicht entdecken, was Roſenkranz darin rühmt, jene feine und extrafeine Ironie nämlich, dieſes geflügelte, zarte Ding, wie es Friedrich Schlegel nannte, jene freieſte aller Licenzen, durch die man ſich über ſich ſelbſt hinwegſetze. Zu dieſem Höhepunkt der romantiſchen Vereinigung von Lebenskunſtſinn und wiſſenſchaftlichem Geiſt, zur Ironie aller Ironien iſt der Philoſoph der Romantik nicht gelangt; denn ſo üppig auch ſein „ſtheniſches", ſelbſtſeliges Selbſtgefühl ſich durch dieſe Miscellen ergießt: ſoweit bringt er's nicht, auch die ſich ſpreizende Eitelkeit ſeines eigenen Gebahrens mit dem blitzenden Streiflicht jenes feinen Geiſtes zu beleuchten, der ſtets zugleich ſich ſelbſt parodirt.

III.

Im Frühjahr 1801 wurde das erſte Heft des zweiten Bandes der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" ausgegeben. Schelling eröffnete daſſelbe mit einer Abhandlung ſeines Landsmannes Eſchenmayer, unter dem Titel: „Spontaneität = Weltſeele oder das höchſte Prinzip der Naturphiloſophie", worin dieſer Schelling's Ruhm verkündigte und deſſen „Erſten Entwurf eines Syſtems der Naturphiloſophie" als ein Meiſterwerk pries. Eſchenmayer war ſchon vor Schelling's „Ideen zu einer Philoſophie der Natur" mit einer Diſſertation über „einige Prinzipien der Naturphiloſophie" und mit „Sätzen aus der Naturmetaphyſik, auf chemiſche und mediciniſche Gegenſtände angewandt", hervorgetreten und hatte damit die Veranlaſſung zu einem langen literariſchen Briefwechſel zwiſchen ihm und Schelling gegeben. In jenem Aufſatze nun gab er Letzterem nicht undeutlich zu verſtehen, daß er einige Gedanken, womit Schelling ſeine Naturphiloſophie ausgeſtattet, ſchon früher ausgeſprochen habe. Von der ſpeciellen Prüfung einiger Hauptſätze Schelling's abgeſehen, hatte es Eſchenmayer, dem

„unbedingten Empirismus" Schelling's gegenüber, als ſeine Abſicht ausgeſprochen, auf den Punkt hinzuweiſen, wo das Unbedingtſein des Empiriſchen aufgehoben und einem höhern ſchöpferiſchen Selbſt die Stelle eingeräumt werden müſſe. Geiſt und Natur ſollen ſich, nach Eſchenmayer, in einem urſprünglichen Triebe vereinigen, und während der niedere Beſtandtheil dieſes Triebes in dem geſetzvollen Mechanismus von Glied zu Glied forteilt, ſoll der andere höhere Beſtandtheil in gleicher Wechſelwirkung ſich über das Geſetz erheben. Dem urſprünglichen, vor aller Erfahrung vorhandenen Ich, ſagte Eſchenmayer, ſteht das individuelle Ich gegenüber, das erſt zur Erfahrung erzogen wird. Das Univerſum gilt nur einem großen Organismus gleich; dieſe Hypotheſe Schelling's muß bewieſen werden. Welches iſt nun, ſo fragt Jener, das Urprinzip, durch welches der Geiſt ſichtbar wird im Erwachen der Natur? Es iſt Weltſeele, und dieſe iſt Spontaneität. Nur der Geiſt iſt ſein eigener Geſetzgeber, nur der Geiſt iſt ſich ſelbſt genug, nur der Geiſt hat unbedingte Realität.

1.

Zu dieſem Eſchenmayer'ſchen Aufſatze fügte Schelling als Anhang eine Abhandlung, „betreffend den wahren Begriff der Naturphiloſophie und die richtige Art, ihre Probleme aufzulöſen". Schelling ſucht zu zeigen, daß ſeine Naturphiloſophie ein Idealismus der Natur, alſo objectiver Idealismus ſei, neben welchem es auch einen Idealismus des Ich, der ſubjective Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre, gebe. Der Idealismus der Natur ſei der urſprüngliche, der Idealismus des Ich der abgeleitete. Subjectiv betrachtet, ſei allerdings die Philoſophie über das Philoſophiren das Erſte; aber das Objective in ſeinem erſten Entſtehen zu ſehen, ſei nur dadurch möglich, behauptet Schelling, daß man das Object alles Philoſophirens, das Ich, depotenzirt und mit dieſem auf die erſte Potenz reducirten Subject-Object von vorn zu conſtruiren beginnt. Ich fordere, ſagt Schelling, zum Behuf der Naturphiloſophie

außer der intellectuellen Anſchauung, wie ſie in der Wiſſenſchaftslehre gefordert wird, auch noch die Abſtraction von dem Anſchauenden in dieſer Anſchauung, eine Abſtraction, welche mir das rein Objective dieſes Acts zurückläßt, welches an ſich blos Subject-Object, keineswegs aber Ich iſt; denn das Ich, ſofern es bewußtlos iſt, iſt nicht = Ich; ſondern Ich iſt nur das Subject-Object, ſofern es ſich als ſolches auch erkennt. Dieſes reine Subject-Object der intellectuellen Anſchauung iſt eben der Begriff der Natur, welche ſchon von ſelbſt zur Thätigkeit determinirt iſt. Und eben dieſes Subject-Object, das ich Natur nenne, betrachte ich in der Naturphiloſophie in ſeiner Selbſtconſtruction.

Daß Schelling dies thut, iſt uns freilich nichts Neues; aber wie er dazu kommt, dieſe Natur, deren bloßen Begriff er aus der Selbſtanſchauung gewonnen hat, als von ſelbſt zur Thätigkeit oder Productivität beſtimmt anzuſehen, und woher er die Berechtigung nimmt, die wirkliche Natur in ihrer Selbſtconſtruction zu betrachten, dafür iſt er uns den Beweis ſchuldig geblieben. Daß und warum die Natur nothwendig ſo gefaßt werden müſſe, darüber erhalten wir keinen Aufſchluß; ſein Prinzip bleibt bloße Behauptung und unbewieſene Vorausſetzung.

Die Differenz zwiſchen Eſchenmayer und ihm ſelbſt beruhte nach Schelling's Auffaſſung blos darauf, daß Eſchenmayer bei dem im Bewußtſein vorkommenden Gegenſatze zwiſchen Natur und Geiſt ſtehen bleibe und zu ſeiner Conſtruction der Natur den Geiſt als den einen Factor bedürfe, während dagegen er ſelbſt — Schelling — in der Transſcendentalphiloſophie auch das, was jener noch der Natur zugebe, in's Ich ſetze, und in der Naturphiloſophie auch das, was jener noch dem Geiſt zugebe, in die Natur ſelbſt ſetze. Eſchenmayer (ſagt er) ſetzt die Spontaneität in den Geiſt, während mir das, was dieſe Alles thut, noch in der Natur ſelbſt, die wirkliche Seele der Natur iſt, da ich überhaupt nicht zwei verſchiedene Welten, ſondern nur die eine und ſelbige zugebe, in der Alles und auch das begriffen iſt, was im gemeinen Bewußtſein als Natur und Geiſt ent-

gegengeſetzt wird. Mir fällt der Impuls der Spontaneität noch in die Sphäre der Natur ſelbſt; es iſt das Licht, der Sinn der Natur, mit welchem ſie in ihr begrenztes Innere ſieht, und der die im Product gefeſſelte ideelle Thätigkeit der conſtruirenden, welche die Nacht oder das Nicht-Ich der Natur ſelbſt iſt, zu entreißen ſucht. Und ſowie jene an ſich einfache und reine Thätigkeit durch den Conflict mit dieſer letztern empiriſch wird, ſo wird dieſe ſelbſt im Conflict mit jener genöthigt, mit dem Product ideell zu werden, daſſelbe zu reconſtruiren und unter verſchiedenen Formen (als Magnetismus, Elektricität und Chemismus) unter ihre Herrſchaft zurückzubringen, bis endlich jene in ihrem Prinzip unbegrenzbare Thätigkeit rein und als ideelle Thätigkeit ſich dem Product vermählt und den Grund des Lebens in der Natur legt, das durch eine noch höhere Potenzirung wiederum ſich von Stufe zu Stufe bis zur höchſten Indifferenz erhebt. —

2.

Damit ſchließt Schelling's „Anhang" zu Eſchenmayer's Aufſatz. Auf Johanni 1801 erſchien das zweite Heft des zweiten Bandes der Zeitſchrift, welches die „Darſtellung ſeines Syſtems der Philoſophie" ganz ausfüllte. Sobald ich hoffen kann (hatte Schelling am Schluſſe ſeiner „allgemeinen Deduction des dynamiſchen Prozeſſes" verſichert), daß der Inhalt des transſcendentalen Idealismus in die allgemeine Gedankenmaſſe gedrungen und aufgenommen ſei, werde ich mit dem, was ich darauf gründen will, den Anfang machen. Nicht ohne Grund (hatte er dann im Anhange zu Eſchenmayer's Aufſatz bemerkt) gehe ich auf dem Wege, von dem ich weiß, daß er zum Ziele führt, und auf welchem ich ungeſtört fortgehen werde, ohne auf Einwürfe Rückſicht zu nehmen, die ſich bei dem künftigen Erfolge von ſelbſt beantworten werden.

Man ſieht, wie klug Schelling verfährt: er hält ſich nach jedem Darſtellungsverſuch ſeiner Idee eine Hinterthür offen, um je nach Umſtänden Verſäumtes nachzuholen, Ueberſehenes zu ergänzen, etwaige Lücken auszufüllen. Einſtweilen

spricht er von Vorbereitungen, die er lange gemacht, von künftigen Erfolgen, die dadurch erzielt werden sollen, wenn man ihn nur bis dahin werde verstanden haben: das spannt die Erwartung, und das immer in den Vordergrund tretende Gefühl der Zuversicht und Sicherheit imponirt dem Leser; er denkt, dasselbe müsse doch auf einem gediegenen Hintergrunde ruhen, da der Schreiber geheimnißvoll immer auf das hinweist, was er vermeintlich noch in der Tasche habe. Nur ja nicht merken lassen, daß in der Kasse eine Ebbe sei! Nur immer „ungestört" den Weg fortgegangen! Stören ließ er sich freilich nicht durch Einwürfe, die ihm sachkundige denkende Männer, die aber nicht Naturphilosophen waren und sich nicht für Schelling erklärten, auf seine Combinationen, Constructionen und Hypothesen machten; die Gegner und ihre Gründe zu ignoriren, ist die Taktik, die Schelling eingestandenermaßen befolgt. Nur aber verschweigt er den andern wichtigen Umstand, auf den er bei seiner Methode des Zuwartens und Hinausschiebens der abschließenden Untersuchung naiver Weise speculirt. Ob er sich auch durch Einwürfe nicht stören läßt, so rechnet er doch auf die Förderungen und Anregungen, die er mittlerweile von Andern erhalten wird, die auch Ideen haben, wie er, überdies aber ihm selber an positiven naturwissenschaftlichen Kenntnissen überlegen sind, wie Steffens und Eschenmayer. Was diese Andern mittlerweile vor sich bringen, stört ihn freilich nicht; denn er besitzt die glückliche Gabe, sich dasselbe alsbald mit gewandter Leichtigkeit anzueignen und den geistigen Verdauungsprozeß so geschickt zu verbergen, daß der Schein entsteht, als habe er selbst das von Andern inzwischen Gelernte aus dem lebendigen Quell seines eigenen Genies geschöpft.

Das Identitätssystem ist die neue Gestalt, in welcher unser romantisch-philosophischer Proteus dem Publikum unter die Augen tritt. Nicht zwar, als ob Schelling der Erfinder des Begriffs der Identität, dieser neuen Formel gewesen wäre, in deren Abbreviatur von ihm jetzt das Prinzip seiner Weltansicht eingekleidet wird. Von einer Identität des Subjectiven und Objectiven hatte schon Fichte in der

Wiſſenſchaftslehre geſprochen, und Schelling hatte als Ausleger Fichte's dieſe Identität im Ich aufgenommen. Aber dies war noch nicht die Schelling'ſche Identität als Weltprinzip und Weltgrund, als das Eins und Alles der ganzen Philoſophie. Zu ſolcher wurde der Begriff der Identität für Schelling erſt durch Vermittelung Bardili's auf der einen und durch Uebertragung derſelben auf Jordano Bruno's Welteinheit auf der andern Seite.

Schelling's um vierzehn Jahre älterer Vetter Bardili war Profeſſor am Obergymnaſium zu Stuttgart und trug in ſeinen Schriften die damals in Schwang gekommene Genialität mit einem Selbſtgefühle zur Schau, das dem von Jahr zu Jahr ſich ſteigernden Selbſtgefühle des jungen Schelling in Nichts nachgab. Mit impertinentem Uebermuthe behandelte der Stuttgarter Vetter, welcher die Ehre hatte, den damaligen Erbprinzen von Würtemberg in der Philoſophie zu unterweiſen, Kant und Fichte, und da ihm der junge Vetter Schelling von Leipzig aus die Ehre angethan halte, ihn über ſeine Anſichten über die Materie vom Lichte ſchriftlich zu befragen, ſo ſchickte er demſelben ſeine eben erſchienenen „Briefe über den Urſprung der Metaphyſik" (1798) nach Jena zu. Hier (ſchreibt Bardili im Jahre 1803 an Reinhold, dem er dies erzählt), hier ſage ich mit klaren Worten, das Objective und Subjective müſſe zuletzt dem Speculanten noch zuſammenfallen, und eben dieſes Büchlein, deſſen ganze Tendenz darauf ausgeht, die reine Philoſophie auf die Aeſthetik zurückzubringen, enthält das Weſen des Schelling'ſchen Zwitterſyſtems in nuce. — Es folgte nun 1800 Bardili's „Grundriß der erſten Logik" und 1801 einzelne Aufſätze in Reinhold's „Beiträgen zur leichtern Ueberſicht des Zuſtands der Philoſophie". Mit dem Grundriß der erſten Logik war er als der Herold eines rationalen Realismus aufgetreten, wodurch er großen Einfluß auf die philoſophirenden Zeitgenoſſen ausübte. Auch Hegel hatte den Schriften Bardili's viel zu danken, und Schelling hat dieſelben offenbar für ſich auf's Beſte zu benutzen verſtanden, ſo daß Bardili im Jahre 1803 an Reinhold

ſchreiben konnte, Schelling's Indifferenz des Objects und Subjects in einer Vernunft ſei ein Diebſtahl, den derſelbe an ihm begangen habe. Auch darin hat Bardili ſeinen „Epitomator" (wie Jean Paul in einem Briefe an Jacobi, Schelling nannte) ganz richtig beurtheilt, daß er ihm Unvermögen vorwirft, mit Begriffen oder eigentlicher mit Gedanken in ein rein vernünftiges Einverſtändniß zu treten. Dieſes Unvermögen laſſe bei Schelling nichts weiter als eine philoſophiſche Symbolik zu, die in der ſublimirten Concrescenz von Imaginationsvorſtellungen beſtehe, die auf den Urgrund der Dinge bezogen werden und alsdann an dem Analogen empiriſcher Naturgeſetze eine ſehr empfehlende Rechtfertigung und einen für ihren Urheber unzerſtörbaren Halt bekommen. Ein ſolcher Knoten ſeiner Phantaſie ſei Schelling's Indifferenzpunkt; aber gewiſſe verworren vorſchwebende oder deutlich gedachte Analogien von Naturprozeſſen machten ihm dieſelben zur unfehlbarſten Wirklichkeit, zur reellſten Entdeckung, zur wahrſten aller Wahrheiten. — So urtheilte Bardili über ſeinen genialen Vetter. Welchen philoſophiſchen Werth man nun auch dem Gedanken beilegen wolle, der Bardili'n zuerſt aufgegangen war: genug, Schelling wußte ſich denſelben anzueignen, verſtand ihn in ſeiner Weiſe zu benutzen, den Gedanken nämlich, daß das Denken als ſolches, abgeſehen vom Gegenſatze des Subjects und Objects, des Idealen und Realen, unabhängig für ſich als reines Denken gedacht werden müſſe, daß das Denken als ſolches weder die ſubjective, noch die objective Thätigkeit der Vernunft, ſondern die Identität des Allgemeinen und Einzelnen ſei, kurz: daß das Denken das Sein ſei, das gedacht werden müſſe, auch wenn wir nicht etwas im Raum oder in der Zeit denken, alſo daß das Denken die eigentliche Weſenheit der Dinge ſei. Entweder giebt es (ſagt er) keine abſolute Identität, oder es bezieht ſich Alles auf Eines und dieſes Eine auf Alles; die abſolute Identität iſt die Beziehung des Vielen auf Eines als auf das Unwandelbare. Bardili nennt das Denken ein Rechnen, eine arithmetiſche Thätigkeit; es ſei daſſelbe nichts als das un-

endlich wiederholte Setzen von Bejahung und Verneinung, von Plus und Minus. Und ſo machte er den Verſuch, den Gegenſatz des Eins und des Vielen durch ein Gleich- und und Ungleichſetzen beider durchzuführen und eine abſolute Einheit, ein poſitives Geſetz der Identität an die Spitze des Weltſyſtems zu ſtellen, ſo daß die Welt als gedachte, als Syſtem von jenem Geſetze abhänge. Einmal Eins ſei freilich nur Eins, aber dieſe Identität ſei auch nur die des Stoffs; erſt das Eins als Zwei ſei das Eins der Form oder das durch die Affinität mit dem ſtofflichen Eins identiſche Eins, und dieſes einfache Eine wiederhole ſich auf dieſe Weiſe in's Unendliche im Vielen.

Iſt nun dies etwas Anderes, als was jetzt, im Jahre 1801, bei Schelling als die abſolute Identität, welche das erſte Geſetz für das Sein der Vernunft iſt und an die Spitze des Weltſyſtems geſtellt wird, zum Vorſchein kommt? Nur daß bei Bardili das Geſetz der Identität wieder vom Weſen der Weſen, d. h. von Gott abhängt und nur eine Manifeſtation des Weſens der Weſen am Weſen der Dinge, d. h. am Denken iſt. Und wenn Fichte in Bezug auf Bardili's „Logik" im Juli 1800 ſich gegen Reinhold brieflich dahin äußert, daß darin ein Urdenken unvermerkt und ehe man die Hand umwende, in ein Urſein verwandelt und die Frage nach einem Bande des Subjectiven und Objectiven gänzlich ignorirt werde, — iſt damit nicht zugleich über Schelling's Identität das Urtheil geſprochen? Denn wenn dieſe abſolute Identität oder höchſte Indifferenz, zu welcher die urſprünglich unendliche, einfache und reine Thätigkeit, wie Schelling am Schluſſe ſeines Anhangs zu dem Aufſatze Eſchenmayer's ſagt, durch die verſchiedenen dynamiſchen Naturſtufen hindurch ſich fortwährend potenzirend endlich ſich erhebt, das Letzte und Höchſte, das Erzeugniß der fortſchreitenden Potenzirung in der Naturentwickelung iſt: wie kommt ſie denn dazu, wiederum als Erſtes und Urſprüngliches, ſomit nicht als Ergebniß, ſondern als Prinzip des Potenzirens an den Anfang geſtellt zu werden? Die Alkünſtlerin Phantaſie iſt es eben, die Alles aus Allem macht! Bar-

bili's Gedanken wurden von Schelling zusammengeschweißt mit Leibnitzen's präſtabilirter Harmonie und mit Jordano Bruno's, durch Jacobi's Briefe über Spinoza bekannt gewordener, Welt-All-Einslehre.

Zunächſt mit Leibnitz's, nach Schelling's Bedürfniß ungedeuteter präſtabilirter Harmonie. Schon im Syſteme des transſcendentalen Idealismus" behauptete nämlich Schelling, zwiſchen der ſubjectiven und objectiven, ideellen und reellen Welt müſſe eine vorherbeſtimmte Harmonie exiſtiren, die nicht anders denkbar ſei, als daß die Thätigkeit, durch welche die objective producirt iſt, urſprünglich identiſch iſt mit der, welche im Wollen ſich äußert, und umgekehrt; d. h. dadurch, daß jene ohne Bewußtſein productiv ſei und dieſe mit Bewußtſein producire, ſei jene vorausbeſtimmte Harmonie wirklich. Aber die Identität der bewußten und und unbewußten Thätigkeit muß im Bewußtſein ſelbſt aufgezeigt werden; wir finden ſie in der äſthetiſchen Thätigkeit; und wiederum in deren Producte, dem Kunſtwerke, iſt der urſprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven ganz objectiv geworden; die Identität iſt jetzt wirklich und ſteht ſinnlich-ſichtbar vor unſern Blicken, während ſie dagegen in der Geſchichte niemals vollſtändig objectiv werden kann.

Zuſammengeſchweißt ſehen wir aber Bardili's Gedanken von der Identität des Subjects und Objects bei Schelling nicht blos mit der umgedeuteten präſtabilirten Harmonie Leibnitzen's, ſondern auch mit Bruno's Prinzip von der Coincidenz der Gegenſätze, auf welches wir bei der Beurtheilung von Schelling's Bruno in der Folge zurückkommen müſſen. Nach dieſen Antecedentien bedurfte es für den transſcendentalen Idealiſten nur noch Einen Schritt, um das bisher nur gelegentlich vor die Anſchauung hingezauberte Geſpenſt der abſoluten Identität in die Mitte der ganzen Weltanſicht zu pflanzen, dieſelbe zum Prinzip und Träger des ganzen Syſtems zu erheben und aus dem Identitätsſtandpunkte heraus das Univerſum zu conſtruiren, die Erſcheinungswelt daraus abzuleiten. Dieſen Schritt, den er

zu thun hatte, verkündigt Schelling im Anhange zur Abhandlung Eſchenmayer's mit vornehm abgemeſſenem Orakeltone dem ſpeculativen Publikum, um ſeine Aufmerkſamkeit auf das, was da kommen ſoll, zu ſpannen. Für das Innere der Wiſſenſchaft — ſagt er — iſt es vorerſt ziemlich gleichgültig, auf welchem Wege die Natur conſtruirt wird, wenn ſie nur überhaupt conſtruirt wird. Es iſt nicht zunächſt um Naturwiſſenſchaft, ſondern um eine veränderte Anſicht der ganzen Philoſophie und des Idealismus ſelbſt zu thun, die dieſer früher oder ſpäter anzunehmen genöthigt ſein wird. Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in ſeinen erſten Anfängen aus der Natur ſelbſt abgeleitet, welche bisher der lauteſte Widerſpruch gegen ihn zu ſein ſchien. Und ſo denke ich darzuthun, wie man am Ende genöthigt iſt, diejenige Art des Idealismus für die allein wahre zu halten, durch welche aller Dualismus auf immer vernichtet iſt und Alles abſolut Eins wird.

3. So ſtänden wir nun an der Pforte dieſes neuern Syſtems des Wiſſens, dieſer allein wahren Art des Idealismus, deſſen Grundriß wenigſtens aufgeführt werden ſoll. Mit geſpannter Erwartung nehmen wir das Heft der Zeitſchrift zur Hand, welches das mit vielem Pomp verkündigte Syſtem enthalten ſoll. Wir laſſen flüchtig unſern Blick über die 159 Paragraphen mit reichlichen Zuſätzen, Erläuterungen und Anmerkungen hingleiten und ſehen den kühnen Verheißer bei der organiſchen Welt abbrechen, um die Leſer wegen der Darſtellung der Geiſteswelt ad Graecas Calendas zu vertröſten. Eine Fortſetzung der „Darſtellung" iſt niemals erſchienen. Dadurch entſteht nun freilich (ſo belehrt uns der Verfaſſer mit unendlicher Naivetät in einer Note) der Nachtheil, daß diejenigen, welche dieſes Syſtem kennen lernen und beurtheilen wollen, die Acten nicht auf einmal vollſtändig in die Hand bekommen; dies wird aber für Diejenigen, denen nicht ihr Gefühl ſagt, daß ſie den Sinn des Ganzen ſchon aus dieſem Bruchſtücke begriffen haben, was nicht unmöglich iſt, nur ein Beſtimmungsgrund ſein, ſich mit ihrem Urtheil nicht zu übereilen. Diejenigen aber, welchen ihr

Gefühl dies ſagt, und ich glaube, daß dies bei der größern Anzahl meiner Leſer der Fall ſein wird, werden, indem ſie jetzt mit ihren Gedanken meiner Darſtellung zuvoreilen, mir nur deſto vorbereiteter folgen, wenn ich ſie von einer Stufe der organiſchen Natur zur andern bis zu den höchſten Thätigkeitsäußerungen in derſelben und von da zur Conſtruction der abſoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führen werde, wo die abſolute Identität unter völlig gleichen Potenzen geſetzt iſt; wenn ich ſie hierauf von dieſem Punkt aus zur Conſtruction der ideellen Reihe einlade und durch die drei poſitiven Potenzen zur Conſtruction des abſoluten Schwerpunkts führe, in welchen, als die beiden höchſten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen! —

Ja wohl hat der ſpeculative Charlatan Urſache, ſich an das Gefühl ſeiner Leſer zu wenden, wenn er ſtatt der Erfüllung ſeiner Verſprechungen ſie wiederum nur mit neuen Ausſichten in das dunkle Land der Myſterien abſpeiſt, die der Hierophant künftig deuten will. Und hier in der That wäre der Punkt, wo es dem Philoſophen der Romantik wirklich gelungen zu ſein ſcheint, ſich bis zum Gipfel jener Schlegel'ſchen Ironie zu erheben, da dieſe in Selbſtironie umſchlägt und es unentſchieden läßt, ob wir, was das ironiſche Subject verheißt, für Scherz oder für Ernſt nehmen ſollen. Sehen wir jedoch genauer zu, was uns dieſe „Darſtellung" ſelber bietet, aus der man, nach Schelling's ausdrücklicher Verſicherung, allein erfahren kann, was ſein Syſtem der Philoſophie ſei. So erfahren wir denn zuerſt, was überhaupt hinter der abſoluten Identität ſteckt, und ſodann, wie ſich durch die abſolute Identitätsbrille die Natur anſieht. Wie ſich drittens in ihr die ideelle Seite, der Geiſt und ſeine Welt der Wahrheit und Schönheit, Geſchichte und Kunſt, ſpiegele, dies behält der Identitätsphiloſoph für ſich.

3.

Zuerſt alſo: wie verhält ſich's überhaupt mit der abſoluten Identität? Was iſt die Phyſignonomie dieſes Wechſel-

baigs der Schelling'ſchen Phantaſie? Und welches iſt der Standpunkt, den der Identitätslehrer einnimmt?

Der Standpunkt der Philoſophie iſt der Standpunkt der Vernunft; ihre Erkenntniß iſt eine Erkenntniß der Dinge, wie ſie an ſich, d. h. wie ſie in der Vernunft ſind. Ich nenne aber Vernunft die abſolute Vernunft, ſofern ſie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird; außer ihr iſt Nichts, in ihr iſt Alles. Es iſt die Natur der Philoſophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterſchied der Zeit und überhaupt jeden Unterſchied, den die bloße Einbildungskraft in das Denken einmiſcht, völlig aufzuheben, das Subjective in ſich ſelbſt zu vergeſſen und in den Dingen nur das zu ſehen, wodurch ſie die abſolute Vernunft ausdrücken. Es giebt keine Philoſophie, als vom Standpunkt des Abſoluten, und ſofern eben die Vernunft als die totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird, iſt ſie das Abſolute. Die Vernunft iſt ſchlechthin Eine in ſich ſelbſt und ſchlechthin ſich ſelbſt gleich. Das höchſte Geſetz für das Sein der Vernunft und — da außer der Vernunft Nichts iſt — für alles Sein, ſofern es in der Vernunft begriffen iſt, iſt das Geſetz der Identität. Das einzige Sein, welches hierdurch geſetzt wird, iſt das der Identität ſelbſt — wovon der Beweis in der Wiſſenſchaftslehre geführt worden iſt; denn dieſe Identität iſt das Einzige, wovon nicht abſtrahirt werden kann, und das einzige abſolut Gewiſſe. Darum iſt die einzige unbedingte Erkenntniß die der abſoluten Identität, zu deren Weſen es eben gehört, zu ſein, deren Sein alſo eine ewige Wahrheit iſt. Mit dieſer abſoluten Identität iſt die Vernunft ſowohl dem Sein, als dem Weſen nach Eins. Das Sein gehört alſo ebenſo zum Weſen der Vernunft, als zum Weſen der abſoluten Identität.

Die abſolute Identität iſt ſchlechthin unendlich, ſo gewiß als ſie iſt. Sie kann als Identität nie aufgehoben werden, weil ſonſt das Sein aufhören müßte, zu ihrem Weſen zu gehören. Darum iſt auch Alles, was iſt, nicht etwa Erſcheinung der abſoluten Identität, ſondern die abſolute

Identität ſelbſt. Dem Sein an ſich nach iſt Nichts entſtanden; Nichts iſt darum auch an ſich betrachtet endlich. Der Grundirrthum der Philoſophie iſt die Vorausſetzung, als ob die abſolute Identität wirklich aus ſich herausgetreten wäre, und das verfehlte Streben, ein ſolches Heraustreten begreiflich zu machen. Die wahre Philoſophie beſteht vielmehr in dem Beweis, daß die abſolute Identität oder das Unendliche nicht aus ſich herausgetreten, ſondern daß Alles, was iſt, die Unendlichkeit ſelber iſt — ein Satz, den nur Spinoza erkannt, wenn auch nicht vollſtändig bewieſen hat. Was nur zur Form oder Seinsweiſe der abſoluten Identität, nicht aber zu ihrem Weſen gehört, iſt nicht an ſich geſetzt. Die abſolute Identität iſt nur unter der Form einer Identität der Identität.

Es giebt eine urſprüngliche Erkenntniß der abſoluten Identität, welche nur in der abſoluten Identität ſelbſt iſt, d. h. unmittelbar aus ihrem Sein folgt, alſo zur urſprünglichen Form ihres Seins gehört. Es giebt kein urſprünglich Erkanntes, ſondern das Erkennen iſt das urſprünglich Sein ſelbſt, und die abſolute Identität iſt nur unter der Form des Erkennens ihrer Identität mit ſich ſelbſt. Alles, was iſt, iſt dem Weſen nach, ſofern dieſes an ſich oder abſolut betrachtet wird, die abſolute Identität ſelbſt, der Form des Seins nach betrachtet aber ein Selbſt-Erkennen der abſoluten Identität. Dieſes Selbſterkennen der abſoluten Identität in ihrer Identität iſt unendlich. Die abſolute Identität kann ſich nicht unendlich ſelbſt erkennen, ohne ſich unendlich als Subject und Object zu ſetzen. Es iſt dieſelbe und gleich abſolute Identität, welche der Form des Seins nach, obſchon nicht dem Weſen nach als Subject und Object geſetzt iſt. Es findet zwiſchen Subject und Object kein Gegenſatz an ſich ſtatt, ſondern es iſt zwiſchen beiden keine andere, als quantitative Differenz, d. h. nur eine ſolche in Anſehung der Größe des Seins, möglich; nur durch dieſe iſt die Form der Subject-Objectivität wirklich geſetzt. Dagegen iſt in Bezug auf die abſolute Identität keine quantitative Differenz denkbar, denn ſie iſt eben nur unter der Form der

abſolut quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, und es iſt in ihr weder das Eine, noch das Andere zu unterſcheiden. Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität und nur in Anſehung des einzelnen Seins, nicht in Anſehung der abſoluten Totalität möglich.

Die abſolute Identität iſt nur als Alles oder als Univerſum ſelbſt, d. h. ſie iſt abſolute Totalität, denn ſie iſt Alles ſelber, was iſt, oder ſie kann von Allem, was iſt, nicht getrennt gedacht werden. Was außerhalb der Totalität iſt, das iſt in dieſer Rückſicht ein einzelnes Sein oder Ding. Es giebt kein einzelnes Sein oder Ding an ſich; denn das einzige Anſich iſt die abſolute Identität, die nur als Totalität iſt, d. h. unter keiner andern Form, als der des Univerſums. Das Univerſum iſt gleich ewig mit der abſoluten Identität ſelbſt, welche dem Weſen nach in jedem Theile des Univerſums dieſelbe iſt, denn das Weſen der abſoluten Identität iſt untheilbar. Könnten wir Alles, was iſt, in der Totalität erblicken, ſo würden wir im Ganzen ein vollkommen quantitatives Gleichgewicht von Subjectivem und Objectivem, alſo eben nichts als die reine Identität gewahr werden, in welcher Nichts unterſcheidbar iſt. Die abſolute Identität iſt das, was ſchlechthin und in Allem iſt und was durch den Gegenſatz der Subjectivität und der Objectivität gar nicht afficirt wird. Alſo ſind auch die Dinge, die uns verſchieden erſcheinen, nicht wahrhaft verſchieden, ſondern wirklich Eins, ſo daß zwar keins für ſich, aber alle in der Totalität die eine, ungetrübte Identität ſelbſt darſtellen. Dieſe Identität iſt nicht das Producirte, ſondern das Urſprüngliche; ſie wird nur producirt, weil ſie iſt; denn ſie iſt ſchon in Allem, was iſt; ſie iſt das erſte Sein. Der Gegenſatz des Reellen und Ideellen erſcheint als Gegenſatz nur dem, welcher ſich außer der Indifferenz befindet und ſich von der Totalität abſondert und aus dem abſoluten Schwerpunkt abgewichen iſt, alſo die abſolute Identität nicht ſelbſt als das Urſprüngliche erblickt. Nichts Einzelnes hat den Grund ſeines Daſeins in ſich ſelbſt, ſondern jedes einzelne

Sein ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Sein und ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist. Die quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ist Unendlichkeit, die quantitative Differenz beider ist der Grund aller Endlichkeit. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich, denn es ist in Bezug auf sich selbst eine relative Totalität. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte qualitative Differenz der Subjectivität und Objectivität oder ein bestimmtes Ueberwiegen derselben nach entgegengesetzten Richtungen. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen; alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. —

Wie sieht sich nun durch diese Brille der absoluten Identität für den, der Alles in ihr und dadurch Alles in der Totalität erblickt, die Natur als Erscheinungswelt an? Der dreimalgrößte Hermes, als Repräsentant der absoluten Intelligenz oder Vernunft, läßt vom fünfzigsten Paragraphen an im Spiegel seiner magischen Weltlaterne alle Wesen schauen, Steine und Kraut, Bäume und Früchte, Pflanzen und Blumen, Nasses und Trocknes, den Bau der Erde wie den Bau der Leiber. Der Weltspiegel ist wiedergefunden, der das Kleinod Joseph's und Salomo's, Dschemschid's und Iskander's war, und wer in den Spiegel der Hermesleuchte blickt, der sieht das Weltall; denn das ist der Hermes, von welchem die alte Großmutter Isis sagt: er ist Geist und Intelligenz, Vernunft durch und durch, die Allvernunft; er sieht Alles und schauend erkennt er es, und erkennend vermochte er es einzusehen und zu zeigen, wie die Natur entstanden, aus der finstern Materie geboren als eine schöne Welt. So wird nun auch von Schelling im Spiegel der absoluten Identität das Panorama aufgethan.

Die erste relative Totalität, fährt der Identitätslehrer nun als Naturphilosoph fort, ist die Materie; sie ist relative Totalität überhaupt oder das, was zuerst gesetzt wird, sowie Potenz überhaupt gesetzt ist. Sie ist das primum existens und ursprünglich flüssig. Die Materie absolut zu betrachten,

d. h. dieſelbe als zum Sein der abſoluten Identität gehörig und dieſe ſelbſt für ihre Potenz ausdrückend anzuſehen, dies iſt die höchſte Stufe der Erkenntniß, die ächt ſpeculative Erkenntniß. In der Materie, als dem primum existens, ſind der Möglichkeit nach alle Potenzen enthalten. Das Weſen der abſoluten Identität, ſofern ſie unmittelbarer oder immanenter Grund von Realität iſt, iſt Kraft. Als unmittelbarer Grund der Realität im primum existens iſt die abſolute Identität Schwerkraft oder conſtruirende Kraft. Die Schwerkraft folgt nicht aus dem Weſen, noch aus dem wirklichen Sein der abſoluten Identität, ſondern aus ihrer Natur, d. h. daraus, daß ſie unbedingt und der Grund ihres eigenen Seins, alſo ſelbſt nicht in der Wirklichkeit iſt. Das ſubjective oder erkennende Prinzip geht als ein reales in die Materie ſelbſt mit ein oder wird in ihr reell. Denn das ideelle Prinzip iſt als ideelles unbegrenzbar und wird nur begrenzt, ſofern es ſelbſt reell wird. Das quantitative Setzen der Attractiv- und der Expanſionskraft geht in's Unendliche, da jede Potenz in Bezug auf ſich ſelbſt unendlich iſt. Im vollkommenen Gleichgewichte befinden ſie ſich in nichts Einzelnem, ſondern nur im ganzen materiellen Univerſum, welches durch einen urſprünglichen Cohäſionsprozeß gebildet iſt. Die Cohäſion, als Function der Länge, activ gedacht, iſt Magnetismus, und die Materie in Bezug auf ſich ſelbſt, als Ganzes gedacht, iſt ein unendlicher Magnet, und aller Unterſchied zwiſchen Körpern iſt nur durch die Stelle gemacht, welche ſie in dem Totalmagnete einnehmen; alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens, der Magnetismus iſt das bedingende der Geſtaltung. Cohäſionsverminderung, abſolut betrachtet, iſt Erwärmung; die Wärme wird auf dieſelbe Weiſe geleitet und mitgetheilt, wie die Elektricität; Wärme und Elektricitätserregung ſtehen in einem umgekehrten Verhältniß. Der Wärmeleitungsprozeß, als Erkältungsprozeß, iſt ein elektriſcher Prozeß. Durch die Cohäſion iſt die Schwerkraft als ſeiend geſetzt. Im Licht iſt die abſolute Identität ſelbſt, d. h. das Licht iſt dieſelbe als Thätigkeit, nicht als Kraft; die Wärme iſt eine bloße Exiſtenzweiſe des Lichts

Das Licht iſt dem Weſen nach farblos, d. h. durch die Farbe iſt das Licht gar nicht ſeinem Weſen nach beſtimmt; denn das Licht wird nur getrübt, gefärbt aber wird nur das Bild oder der Gegenſtand. Laſſet uns den Göttern danken, daß ſie uns von dem Newton'ſchen Farbenſpectrum durch ebendenſelben Genius (Göthe) befreit haben, dem wir ſo vieles Andere verdanken!

Die Natur ſucht im dynamiſchen Prozeß wechſelſeitig alle Potenzen durch einander aufzuheben und ſtrebt alſo nothwendig zur abſoluten Indifferenz. Weder durch Magnetismus, noch durch Elektricität wird aber die Totalität des dynamiſchen Prozeſſes dargeſtellt, ſondern durch den chemiſchen Prozeß, welcher jene beiden in ſich aufnimmt, durch beide vermittelt wird und mit dem Galvanismus identiſch iſt. Durch den chemiſchen Prozeß können die Körper nicht der Subſtanz, ſondern nur den Accidenzen nach verändert werden; die Subſtanz jedes Körpers iſt von ſeinen Qualitäten völlig unabhängig und nicht durch ſie beſtimmt. Alle ſogenannten Qualitäten der Materie ſind bloße Potenzen der Cohäſion; alle Materie iſt ſich nach innen gleich und differirt blos durch den nach außen gehenden Pol, d. h. durch die einzelne Form der Exiſtenz. Durch keinen dynamiſchen Prozeß kann in den Körper etwas kommen, was nicht potentiâ ſchon in ihm iſt; kein Entſtehen im chemiſchen Prozeß iſt ein Entſtehen an ſich, ſondern bloße Metamorphoſe. Alle chemiſche Zuſammenſetzung iſt Depotenzirung der Materie, alle ſogenannte Zerlegung iſt eine Potenzirung derſelben. Nicht der dynamiſche Prozeß iſt das Reelle, ſondern die durch ihn geſetzte relative dynamiſche Totalität — welche Steffens in Anſehung des Erdkörpers dargeſtellt hat.

Die Schwerkraft wird, als Form der Exiſtenz der abſoluten Identität, als bloße Potenz oder als bloßer Pol geſetzt. d. h. nach entgegengeſetzten Richtungen. Dieſe entgegengeſetzten Pole ſind in Anſehung des Ganzen Pflanze und Thier, in Anſehung des Einzelnen die beiden Geſchlechter. Hieraus erhellt, daß das Totalproduct der Organismus ſei, deſſen Urſache die abſolute Identität als Identität von Kraft

und Thätigkeit ist. Die Ursache, wodurch die Substanz des Organismus als Substanz erhalten wird, liegt nothwendig außer ihm, d. h. in der Natur. Durch Einschlagen des Lichts in die Schwerkraft ist der Organismus das secundum existens und als solches ebenso ursprünglich, wie die Materie. Die unorganische Natur als solche existirt nicht, denn das einzige Ansich dieser Potenz ist die Totalität, d. h. der Organismus; alle sogenannte unorganische Natur ist wirklich organisirt, und die organische Natur unterscheidet sich von der sogenannten unorganischen nur dadurch, daß jede Stufe der Entwickelung, welche in jener durch eine Indifferenz, in dieser durch relative Differenz, nämlich die des Geschlechts, bezeichnet ist. Die Weltkörper sind Organe des allgemein anschauenden Prinzips der Welt, d. h. der absoluten Identität. Die Organisation jedes Weltkörpers ist das herausgekehrte Innere des Weltkörpers selbst und durch innere Verwandlung gebildet. Das Geschlecht, welches die Pflanze mit der Sonne verknüpft, heftet umgekehrt das Thier an die Erde, deren potenzirtester Pol das Gehirn der Thiere ist; das Geschlecht ist die Wurzel des Thiers, die Blüthe das Gehirn der Pflanze.

4.

Gewiß ist es ein Panorama von großer Mannichfaltigkeit und buntem Wechsel der Gestalten, das uns hier Schelling-Hermes aus seiner Naturphilosophie durch die Zauberlaterne der absoluten Identität erblicken läßt. Der Zuschauer, vor welchem das Rundgemälde aufgerollt wird, stampft endlich, bei der organischen Welt angelangt, ungeduldig auf den Boden, begierig nach dem Anschauen der ideellen Welt durch das Loch des Identitätskastens. Aber der Guckkästner ruft plötzlich der zuvoreilenden Phantasie ein gebieterisches Halt zu. Hier, meine Herren, — ungeduldige dumme Jungens! — hier müssen wir für diesmal unsere Darstellung unterbrechen; Zeit und Umstände erlauben nicht, sie in einem folgenden Heft — die Zeitschrift hört nämlich aus gebieterischen Gründen zu erscheinen auf — sogleich fortzusetzen;

noch weniger verſtattete der Reichthum des Gegenſtandes und die Nothwendigkeit, einzelne Punkte ausführlicher zu behandeln, als wir ſelbſt wünſchten, ſie in einer noch concentrirtern Form zu geben! —

So entſchuldigt der Guckkäſtner das Abbrechen der Darſtellung ſeines Syſtems. Wie er, an das Gefühl ſeiner Leſer oder Zuſchauer appellirend, ſie mit künftigen Ausſichten vertröſtet, haben wir bereits erwähnt. Genug, die Identitätslehre als Geiſtesphiloſophie blieb er ſchuldig und iſt ſie bis auf heute ſchuldig geblieben, ſowie er auch im Einzelnen gelegentlich ſich genöthigt ſah, auf künftige Beweiſe für ſeine „Behauptungen" wiederholt hinzuweiſen, oder gar die Naivetät ſoweit zu treiben, daß er ſeine Behauptungen als „bloße Lehrſätze oder auch ohne Beweis" aufſtelle, wo Jeder durch eigenes Nachdenken den Beweis ſelbſt finden könne. Die verſprochenen Beweiſe ſind ausgeblieben, und in Bezug auf die Appellation an das eigene Nachdenken der Leſer könnte leicht der Fall eintreten, daß ſkeptiſche Leſer in Schelling's Darſtellung überhaupt ſowohl die Vollſtändigkeit, als die Evidenz vermißten, welche dieſer, laut der „Vorerinnerung" jetzt von ſeinem Syſtem geben zu können überzeugt war. Aber auch hier geht die faſt an's Unglaubliche grenzende Charlatanerie des genialen Subjects ſoweit, daß er Angeſichts der vor Augen liegenden Unvollendung und der blos verſprochenen, nicht gelieferten Beweiſe gleichwohl von den vielen Anſtalten zu vollſtändiger und evidenter Darlegung ſpricht, die er in ſeinen bisherigen Schriften von verſchiedenen Seiten her wirklich erſt gemacht habe, ehe er die vollſtändige Erkenntniß dieſer Philoſophie verſucht, die er wirklich für die alleinige zu halten die Keckheit habe! Nachdem er nämlich ſeit mehreren Jahren die eine und ſelbe Philoſophie, die er für die wahre erkenne, von zwei ganz verſchiedenen Seiten, als Naturphiloſophie und als Transſcendentalphiloſophie darzuſtellen verſucht habe, ſehe er ſich nun durch die gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft getrieben, früher als er ſelbſt gewollt, das Syſtem ſelber, das jenen verſchiedenen Darſtellungen bei ihm zu Grunde gelegen habe, öffentlich aufzuſtellen

und was er bisher blos für sich besessen und vielleicht mit einigen Wenigen getheilt habe, zur Bekanntschaft Aller zu bringen, die sich für diesen Gegenstand interessiren.

Und welches ist denn diese damalige Lage der Wissenschaft, wodurch er mit diesem Systeme, das er die Leser als ein ihnen „vorläufig völlig Unbekanntes zu lesen" ersucht, früher herauszurücken veranlaßt wurde, als es seine Absicht gewesen sei? Es ist die Thatsache, daß einige Monate vorher Hegel sich in Jena niedergelassen hatte, der auch ein System in der Tasche trug; es ist die geheime eifersüchtige Besorgniß, daß dieser ältere, aber später gekommene Jugendfreund, dessen philosophische Weltansicht Schelling aus dem mündlichen Verkehr mit demselben jetzt kennen gelernt hatte, ihm leicht zuvorkommen und den Rang des ersten philosophischen Transscendentalgenies in Jena ablaufen könnte. Seltsam in der That war es, daß Schelling's jetzt gegebene Darstellung seines Systems gerade nur diejenigen Theile enthielt, mit deren Ausarbeitung auch Hegel bis jetzt zu Stande gekommen war, und daß es der Hegel'schen Ausarbeitung darin glich, daß es mit einer Art von Metaphysik des Identitätsstandpunktes begann, dann die Naturphilosophie folgen ließ und die Geistesphilosophie nicht lieferte, die bei Hegel den dritten Theil des Systems bilden sollte. Es hatte ja mit ihr, bei dieser „Lage der Wissenschaft", keine Eile; hatte ja doch der neu eingetretene Rivale auch noch keine Geistesphilosophie im Pult liegen!

Es ist offenbare Charlatanerie, wenn sich nun Schelling den Anschein giebt, als habe er das vermeintlich nagelneue System, mit welchem er sich jetzt brüstet, längst fix und fertig im Kopf mit sich herumgetragen, um es nun plötzlich mit Einem kühnen Schlag, wie Pallas in voller Rüstung, an's Licht treten zu lassen. Schelling war am wenigsten der Mann, mit dem, was ihm im Kopfe spukte, längere Zeit zurückzuhalten, als geradezu unbedingt erforderlich war, um es zu Papier zu bringen und das Concept unter die Presse zu schaffen. Wäre ihm der kühne Griff mit der absoluten Identität schon früher gelungen, als gerade jetzt durch die

damalige „Lage der Wiſſenſchaft", er hätte ſicherlich keinen Augenblick geſäumt, damit die Welt zu beglücken. Und wenn es nicht ebenfalls Charlatanerie zu nennen iſt, ſo bleibt es eine unverzeihliche Selbſttäuſchung Schelling's, wenn er in ſeiner „Vorerinnerung" erklärte: dieſes Syſtem, welches hier zuerſt in ſeiner ganz eigenthümlichen Geſtalt erſcheint, iſt daſſelbe, welches ich bei den bisherigen ganz verſchiedenen Darſtellungen immer vor Augen gehabt und woran ich mich für mich ſelbſt ſowohl in der Naturphiloſophie, als in der Transſcentalphiloſophie beſtändig orientirt habe. Ich habe beide immer als die beiden entgegengeſetzten Pole des Philoſophirens vorgeſtellt; mit der gegenwärtigen Darſtellung befinde ich mich im Indifferenzpunkte; das abſolute Identitätsſyſtem ſtelle ich hiermit auf. Der Idealismus in ſeiner ſubjectiven Bedeutung behauptet, das Ich ſei Alles; der Idealismus in der objectiven Bedeutung umgekehrt, Alles ſei Ich, und es exiſtire Nichts, als was Ich ſei. Beides ſind ohne Zweifel verſchiedene Anſichten — ſagt Schelling.

Es ſind verſchiedene und auch nicht verſchiedene Anſichten, wie man's eben nimmt. Denn im Grunde lehrte auch Fichte, der ſubjective Idealiſt, ebenfalls: Alles ſei Ich und es exiſtire überhaupt Nichts, als was Ich ſei. Beide Anſichten ſind nicht anders von einander verſchieden, als wie das Shakeſpeare'ſche Bild vom ledernen Handſchuh: wie geſchwind kann man die verkehrte Seite herauswenden! Das jetzige Syſtem Schelling's iſt daſſelbe, wie ſein früheres, und iſt auch nicht daſſelbe, wie man's eben nimmt. Es iſt daſſelbe: denn einen neuen Inhalt hat es nicht erhalten, die Weltanſicht iſt ſachlich dieſelbe geblieben. Es iſt nicht daſſelbe: der bisherige Inhalt iſt nach einer neuen Formel gemodelt, unter den Geſichtspunkt der Alles gleichmachenden Identität geſtellt. Und indem es nicht daſſelbe und doch zugleich daſſelbe Syſtem iſt, konnte der im Wandel und Wechſel mit ſich identiſch bleibende ſpeculative Proteus die Identität aller ſeiner verſchiedenen Standpunkte behaupten.

Dies iſt die romantiſche Ironie an der Sache! Und dieſe Ironie wird wiederum zur Selbſtparodie, wenn Schel-

ling bemerkt, unter Philoſophen verſtehe er nur Diejenigen, welche Grundſätze und Methode hätten, welche nicht blos Anderer Gedanken wiederholten oder auch wohl aus fremdem Allerlei ein eignes Ragout brauten. Dies war deutlich auf Reinhold gemünzt, von welchem Schelling Anfangs, da er noch von ihm lernte, mit Hochachtung und Anerkennung geſprochen hatte. Jetzt aber, da zwar Schelling nicht aufhörte, von Andern zu lernen, dafür aber mit genialem Gebahren ſich den Anſchein zu geben verſtand, als ob er alles Gelernte aus ſich ſelber geſchöpft habe, jetzt nennt er ebendenſelben Reinhold einen „ſchlechten Geſellen", vor dem er ſelbſt „innerlich niemals die geringſte Achtung als ſpeculativem Kopf gehabt habe"; er nennt denſelben einen „ſchwachen Kopf", deſſen „philoſophiſche Imbecillität" zu Tage liege und der niemals gefunden habe, woran es ihm ſelbſt fehle, der ſich vielmehr ſelbſt ſtets zum Lernen verdamme und ſogar bei der Abſurdität in die Schule gehe! Solche „göttliche Grobheiten" ſind es, die das geniale philoſophiſche Subject als ächter Jünger der romantiſchen Schule jener „Reinholdigkeit" an den Kopf warf, die gleichwohl philoſophiſche Grundſätze und Methode hatte, nur eben nicht gerade die Schelling'ſchen. Wenn Reinhold erſt von Kant zu Fichte, dann von Fichte zu Bardili, endlich von Bardili zu Jacobi überging, ſo war er in dieſem Wandel ſeiner philoſophiſchen Anſichten doch ſtets ebenſo gut Reinhold geblieben, als Proteus-Schelling in allen Wandelungen ſeines Syſtems, nur mit glücklich-zäherem Feſthalten an der Schellenkappe ſeiner Ichheit, ſtets mit ſich identiſch blieb.

Im Anhang zu Eſchenmayer's Abhandlung hatte Schelling verſichert, die conſtruirende Philoſophie, d. h. diejenige, welche die Natur ſich ſelbſt conſtruiren laſſe, könne gar nicht irren, und der Naturphiloſoph bedürfe nur einer ſichern Methode, um, ohne ſich ſelbſt einzumiſchen, lediglich die Natur ſich conſtruiren zu laſſen. Eine ſolche Methode verſprach nun Schelling nächſtens bekannt zu machen. Man durfte wohl erwarten, daß er ſeine neue und „evidente" Darſtellung des Syſtems nach dieſer neuen irrthums-

losen Methode bearbeitet haben werde. Aber im nächsten Heft hat Schelling dieses Versprechen wieder vergessen. Statt dessen erklärt er jetzt ausdrücklich, sich in der Weise der Darstellung Spinoza's Ethik zum Muster genommen zu haben, weil er denjenigen, welchem er dem Inhalt und der Sache nach sich durch dieses System am meisten anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund gehabt habe, und weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstatte und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen lasse. So ist denn auch jeder Paragraph der „Darstellung" in der längst bekannten synthetischen, geometrisch-construirenden Methode gehalten, worin Cartesius und Spinoza's Ethik vorangegangen waren. Es werden Axiome und Erklärungen vorausgeschickt, daran schließen sich Lehrsätze, welche durch mathematische Beweise gestützt sind, und zwischen diesen sind häufig Erläuterungen und Anmerkungen, den Scholien und Corollarien Spinoza's entsprechend. Oft sogar wörtlich schließt sich Schelling in der Form der Darstellung, sowie auch hin und wieder im Inhalte, an Spinoza an, in dessen bisher „durchaus verkanntem und mißverstandenem" Systeme er den Realismus in seiner erhabensten und vollendetsten Gestalt erblickt. Und allerdings gewährt jene an sich trockene und für die gediegene philosophische Entwickelung eines zumal mit dem Anspruche der Neuheit auftretenden Standpunkts wenig angemessene Darstellungsweise immerhin den Vortheil schneller Uebersichtlichkeit der Hauptsätze des Systems. Aber für Schelling wurde diese Spinoza abgeborgte Methode des dogmatischen Philosophirens eine Eselsbrücke hastiger Eile und Bequemlichkeit. Die einzelnen Paragraphen weisen zwar ebenso häufig, wie dies bei Spinoza geschieht, auf frühere hin; ihre Sätze selbst aber stehen darum in keinem innern Zusammenhange, sondern in einem blos äußerlichen Verhältniß zu einander. Wenn nun unter allen bisherigen Schriften Schelling's kaum eine andere sich findet, worin in Ansehung der Form Tendenz und Leistung, Absicht und Gelingen soweit auseinanderfallen, als in dieser „Dar-

ſtellung"; ſo werden wir uns wohl an dem Inhalte ſchadlos halten dürfen? Würde nur nicht auch hier unſere Hoffnung auf etwas Gediegenes getäuſcht!

Die naturphiloſophiſchen Conſtructionen, welche die letzten zwei Drittheile der Abhandlung einnehmen, bieten im Weſentlichen nichts Neues. Mit geringen Modificationen in Nebenſachen wird die Schelling'ſche Anſicht vom dynamiſchen Prozeß wiederum vorgetragen, unter Benutzung einzelner „glücklicher Gedanken" von Steffens und Kielmeyer. Auf Steffens' „Beiträge zur innern Naturgeſchichte der Erde", die gerade in derſelben Zeit erſchienen, wird fleißig hingewieſen und Göthe's Theorie vom Licht aus deſſen „Beiträgen zur Optik" adoptirt. Auch der Formeln bedient ſich Schelling häufig, wie ſie von Eſchenmayer aufgeſtellt worden waren. Sonſt kehrt das alte Spiel mit phantaſtiſchen Combinationen und willkürlichen Analogien in der bekannten Weiſe wieder, ſo daß ſogar die Erde durch Hereinmiſchung des Geſchlechtsunterſchiedes zu einem Hermaphroditen des Weltalls wird. Ohne Vermittelung tritt, nachdem der Wechſelbalg der abſoluten Identität des Subjectiven und Objectiven nach rechts und links, nach oben und unten beſchrieben worden iſt, plötzlich mit einem wahren salto mortale die Materie auf; dann fällt der Begriff der Kraft ebenſo meteorartig aus den Wolken, und auf dem Flügelroſſe der abſoluten Identität wird die Stufenfolge der ſich ſelbſt fort und fort potenzirenden Natur ohne Raſt und Halt durchjagt.

Aber wie ſteht es mit der gewiſſermaßen metaphyſiſchen (ſoweit nämlich das Phantaſiedenken Schelling's einen metaphyſiſchen Schein annimmt) Begründung des Prinzips der Identität ſelbſt, womit ſich das erſte Drittheil der Abhandlung beſchäftigt? Schelling beginnt mit der Vernunft. Wie er jetzt plötzlich zu dieſem Begriffe kommt und was eigentlich in der Darſtellung des Identitätsſyſtems die Vernunft bedeuten ſoll, wird nicht deutlich. Letzteres wäre wohl geſchehen, wenn es Schelling nicht für gut befunden hätte, den Schluß der „Darſtellung", die Geiſtesphiloſophie, für ſich zu behalten. Erſteres dagegen wird dadurch keineswegs

aufgeklärt, daß Schelling ſagt: dazu, die Vernunft als totale Indifferenz des Subjectiven und des Objectiven zu denken, gelange man durch die Reflexion auf das, was ſich in der Philoſophie zwiſchen Subjectives und Objectives ſtelle und was offenbar ein gegen beide indifferent ſich Verhaltendes ſein müſſe. Im Gegentheil, dies iſt keineswegs der Fall. Was ſich dazwiſchen ſtellt, iſt zunächſt nur die unmittelbare Gewißheit, daß mit dem von uns Gewußten ein Gegenſtändliches übereinſtimmt, welches unſerm Wiſſen davon als ein davon unterſchiedenes Wirkliches gegenüberſteht. Und wie jene Uebereinſtimmung trotz dieſem Unterſchiedenſein möglich ſei, dies iſt es eben, was die Philoſophie darzuthun hat. Was Schelling als jenes ſich zwiſchen das Gewußte und das Wiſſen Stellende mit dem Worte Indifferenz bezeichnet, drückt blos die Verneinung des wirklichen unläugbaren Unterſchieds zwiſchen beiden aus; mit andern Worten: dieſe Indifferenz iſt etwas ganz Leeres, Inhaltsloſes, ein reines Nichts. Und dieſes nun gar Vernunft nennen, iſt eine um ſo ungerechtfertigtere Willkür, als mit dem Worte Vernunft, wie man ſie auch näher beſtimmen möge, immer und allenthalben der Begriff eines Gehaltvollen und Geiſtigen verbunden wird. Zu verlangen, man ſolle, um die Vernunft abſolut zu denken, vom denkenden Subject abſtrahiren, damit die abſolute Vernunft als ein nicht Gedachtes übrig bleibe, iſt eine reine Unmöglichkeit. Immer bleibt das Denken mein Denken, und dadurch, daß ich davon abſtrahire, wird der Inhalt meines Denkens noch lange nicht zu einem Anſichſeienden.

Ueberdies ſtimmt hierzu ſchlecht genug die in der Vorerinnerung vorkommende Behauptung, daß ſich die abſolute Identitätsphiloſophie vom Standpunkt der Reflexion völlig entferne, die nur von Gegenſätzen ausgehe und auf Gegenſätzen beruhe. Gleichwohl ſoll man doch nur auf dem Wege der Reflexion den Begriff der Vernunft gewinnen, von welchem die Darſtellung des Identitätsſyſtems ausgeht! Ob Schelling aus dem neuen Verkehr mit Hegel oder durch Eſchenmayer's Hervorheben des Begriffes „Geiſt", den

auch Hegel ſchon damals über die Natur ſtellte, auf den in in der Naturphiloſophie wie in der Transſcendentalphiloſophie unerörtert gebliebenen Begriff der Vernunft gekommen ſein mag, läßt ſich nicht beſtimmen. Genug, er ſah ſich durch die „damalige Lage" der Philoſophie dazu „getrieben", auch den Begriff der Vernunft für die neue Darſtellung ſeines Syſtems ſich anzueignen. Und zur glücklichen Stunde erinnerte er ſich ſeiner vor „mehreren Jahren" erſchienenen Schrift „vom Ich"; das abſolute Ich wird die Brücke zum Identitätsſyſtem. Er tauft das abſolute Ich jetzt Vernunft, abſolute Vernunft, und dieſe abſolute Vernunft = abſolutes Ich (wohl zu unterſcheiden von der endlichen Vernunft, dem empiriſchen Ich!) iſt jetzt abſolute Identität, wie im Anfang das abſolute Ich dieſe Identität war. Nachdem dieſe Verwandlung hinter den Couliſſen der Phantaſie des transſcendentalen Ichheits-Identitätsphiloſophen vor ſich gegangen war, beginnt er nun flugs ſeine „Darſtellung" mit einer Erklärung deſſen, was er unter Vernunft, d. h. abſoluter Vernunft verſtehe, um aber dieſelbe ſehr bald wieder, nachdem ihre Einheit mit der abſoluten Identität proclamirt worden, als überflüſſig ganz bei Seite liegen zu laſſen. Die abſolute Vernunft wird als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven beſtimmt. Was iſt dies anders, als was früher das abſolute Ich geheißen? Aber dieſer Ausdruck ward jetzt nicht mehr von ihm beliebt; derſelbe erinnerte an Fichte, über den jetzt mit Entſchiedenheit hinausgegangen werden ſoll. Derſelbe Inhalt, nur ein andrer Ausdruck! Die Vernunft, alſo das Ich, als abſolute Identität wird nunmehr als Weltgrund oder — wie es Schelling ausdrückt — als das allgemein anſchauende Prinzip der Welt an die Spitze des Syſtems geſtellt, um mit dieſer Formel, nach Anleitung der geometriſch-conſtruirenden Methode Spinoza's, weiter zu operiren. Aber nicht blos die Form der Darſtellung, ſondern auch den ſyſtematiſchen Inhalt Spinoza's ahmt der Identitätslehrer nach.

Alles, was Spinoza von ſeiner abſoluten Subſtanz ausgeſagt und was Schelling früher vom abſoluten Ich

behauptet hatte, wird jetzt auf die neue Schablone der absoluten Identität einfach übertragen. Schelling hat Recht, sein neues System ist dasselbe, wie ein früheres; es ist nichts anders, als der in die Formel der Identität umgesetzte, auf den Titel der Identität übergeschriebene Spinozismus, mit den bunten Lappen der naturphilosophischen Anschauungen Schelling's ausstaffirt. Er will in den Dingen nur das sehen, wodurch sie die absolute Vernunft — Spinoza's absolute Substanz — ausdrücken. Alle Unterschiede, die uns in dem Reichthum der Erscheinungen entgegentreten, werden für Schein erklärt; es wird von denselben abstrahirt und an deren Stelle überall „jenes Zero", jenes „reine Subject-Object", die „absolute Identität", die „bloße Null" eingeschoben, wovon Schelling schon im Anhang zu Eschenmayer's Aufsatze prophetisch gesprochen hatte. Auf dieser einfachen Operation beruht das ganze Kunststück des Identitätssystems! Statt des unendlichen Reichthums der Erfahrungswelt hat die „intellectuelle Anschauung" nichts, als ein „saft- und blutloses Gespenst", wie es Bardili treffend nennt, eine abstracte, leere Abbreviatur, nichts als das von Kant sogenannte „Ansich" der Dinge, eine unanschaubare Anschauung, in welcher alle Mannichfaltigkeit getilgt, alle Unterschiede ausgelöscht, aller Reichthum des Lebens aufgezehrt, Alles in Eins zusammengeronnen, also in Wahrheit keine Totalität, kein All, kein Universum mehr ist, sondern nur etwas ganz Unbestimmtes, ein blasses und farbloses Allgemeines, die unendliche Nacht, in der gar Nichts erblickt wird. Der Philosoph der Romantik hat sich, wie Novalis, „abwärts zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnißvollen Nacht" gewendet, zur reinen Abstraction von Allem, die er absolute Identität nennt. Sie ist nur der unendliche Rahmen, die unendliche Kreislinie, welche die Phantasie in den leeren Raum nach der Länge, Breite und Tiefe in's Unendliche zieht und dabei in der Selbsttäuschung lebt, als ob sie damit in Einem Blick das All umspanne. Hymnen zwar, wie Novalis, hat er nicht gesungen, der philosophische Verkündiger der romantischen Nacht der Identität, des Absoluten,

in welcher (wie Hegel ſagt) alle Kühe ſchwarz ſind. Aber ſetze in den Hymnen des Novalis an die Stelle der „Nacht“ die Schelling'ſche „abſolute Identität“, ſo haſt du im Flügelkleide der romantiſchen Phantaſie, was die begriffliche Phantaſie Schelling's von ſeinem Schooßkinde, der abſoluten Identität ausſagt.

Erinnern wir uns deſſen, was früher Schelling, nach Anleitung der Spinoza'ſchen Subſtanz, vom abſoluten Ich gemeldet hatte, und kehren wir den ledernen Handſchuh der Phraſe um, ſo ſehen wir die Kehrſeite mit dem beſchrieben, was uns jetzt als Geheimniß der Identität verkündigt wird. Früher hatte es geheißen: die Urform des Ich iſt die Form einer Identität, und alle Form der Identität wird erſt durch das abſolute Ich begründet und kommt nur ihm zu; es iſt das Abſolute, das unbedingt Gewiſſe. Jetzt heißt es: die Vernunft iſt Eins mit der abſoluten Identität; das höchſte Geſetz für das Sein der Vernunft und für alles Sein iſt das Geſetz der Identität; ſie iſt das einzige unbedingt Gewiſſe. Früher hieß es: das Ich iſt nur, weil es iſt, es iſt unendlich durch ſich ſelbſt geſetzt, ſchlechthin reines, ewiges Sein. Jetzt heißt es: zum Weſen der Identität gehört ſchlechthin, zu ſein; ſie kann nie aufgehoben werden, ihr Sein iſt eine ewige Wahrheit. Früher hieß es: das abſolute Ich enthält alles Sein, alle Realität; es iſt in materialer wie in formaler Beziehung der Inbegriff aller Realität. Jetzt heißt es: Weſen und Form oder Art des Seins der abſoluten Identität ſind Eins; zu ihrem Sein gehört auch Materie, d. h. Materie drückt für ihre Potenz ebenfalls die abſolute Identität aus. Früher hieß es: das abſolute Ich iſt unendlich, untheilbar, unveränderlich. Jetzt heißt es: das Weſen der abſoluten Identität iſt untheilbar, ſie iſt ſchlechthin unendlich, ihr Sein iſt eine ewige Wahrheit. Früher hieß es: das abſolute Ich iſt die einzige Subſtanz, d. h. Alles, was iſt, iſt nothwendig im Ich, und außer dem Ich iſt Nichts. Jetzt heißt es: die abſolute Identität iſt in Allem, was iſt, ſie iſt das, was ſchlechthin in Allem iſt; ſie iſt Alles, was iſt, ſelber und iſt das erſte urſprüngliche

Sein. Früher hieß es: das abſolute Ich iſt immanente Urſache alles deſſen, was iſt. Jetzt heißt es: die abſolute Identität iſt unmittelbarer oder immanenter Grund der Realität. Früher hieß es: das abſolute Ich ſetzt Alles als reine Identität, d. h. Alles gleich mit ſich ſelbſt; Ich iſt ſchlechthin Einheit alles deſſen, was iſt. Jetzt heißt es: in der reinen Identität iſt Nichts unterſcheidbar; die Dinge ſind nicht wahrhaft verſchieden, ſondern realiter Eins; alle ſtellen, in der Totalität angeſchaut, die reine und ungetrübte Identität dar.

Man ſieht deutlich: der Unterſchied zwiſchen dem Früher und dem Jetzt, dem abſoluten Ich und der abſoluten Identität reducirt ſich auf die Eigenthümlichkeit der Phraſe, von welcher in Shakeſpeare's „Was Ihr wollt" der Narr ſagt: eine Redensart iſt nur ein lederner Handſchuh für einen witzigen Kopf; wie geſchwind kann man die verkehrte Seite herauswenden! Die abſolute Identität, als abſolute Totalität angeſchaut, iſt nichts Anderes, als der bloße abſtracte Begriff eines von allem beſtimmten Inhalt entleerten Weltganzen, in Einheit angeſchaut mit dem ebenſo leeren Begriff eines vorgeſtellten Weltgrundes. Und das Haarſeil dieſes logiſchen Wechſelbalgs wird nun durch die Fülle der Erſcheinungswelt und den Reichthum des Lebens künſtlich hindurchgezogen. Jean Paul hat auch hier wiederum den Nagel auf den Kopf getroffen, wenn er im Jahre 1802 an Jacobi ſchreibt: Schelling's Abſolutſyſtem halte ich für eine magnetiſche Metapher; es iſt in ſeiner Stärke nur der Abklatſch von Jacobi's Spinoza; bei ſeiner Vernichtung des Subject = Object's im Abſoluten vergißt er die Hauptſchwierigkeit: in der Endlichkeit beide zu conſtruiren!

Er vergißt, fügen wir hinzu, daß Kant's Scharfſinn die Weltidee als ein abſolutes Ganzes kritiſch vernichtet hat, indem er das dieſem leeren und eingebildeten Begriffe, wovon in keiner möglichen Erfahrung eine Anſchauung möglich iſt, zum Grunde liegende täuſchende Blendwerk aufdeckte, welches nun der romantiſche Philoſoph mit genialem Blick und kühnem Geiſte reſtaurirt. Die Phantaſie iſt es, welche

in ihrem äſthetiſchen Bedürfniſſe nach einer in ſich abgeſchloſſenen Weltanſchauung die von der Erfahrung leer gelaſſenen Lücken durch Einbildungsvorſtellungen auszufüllen ſtrebt und aus begriffsloſen Anſchauungen leere Formeln webt. Dies war ein Abfall nicht etwa blos vom Buchſtaben der Kant'ſchen Philoſophie, ſondern von ihrem eigentlichen Kern und Geiſt. In dieſen Abfall vom kritiſchen Philoſophiren in einen neuen Dogmatismus der begrifflichen Phantaſie war Schelling durch Fichte's transſcendentale Grundanſchauung vom abſoluten Ich hereingezogen worden und hatte unaufhaltſam, und „ohne auszuſchnaufen", ſeinen romantiſchen Ritt bis zur abſoluten Identität fortgeſetzt, wo Alles Nacht wird und Einerlei.

5.

Nach ſechsjähriger, unausgeſetzter literariſcher Production war Schelling auf den Punkt der Erſchöpfung gekommen. Er bedurfte der Sammlung, der Orientirung an einem Andern, der Wiederbelebung durch neue Impulſe. Dieſen Dienſt leiſtete ihm ſein um fünf Jahre älterer Studiengenoſſe Hegel, der aus der ſtillen Verborgenheit ſeines Hauslehrerlebens im Januar 1801 in die geiſtige Atmoſphäre Jena's eintrat, um dort als Lehrer der Philoſophie ſich zu habilitiren. Mit lebhafter Theilnahme zwar war er der literariſchen Thätigkeit ſeines jüngern Freundes ſeit Jahren gefolgt; aber er hatte dabei den Kern ſeiner geiſtigen Eigenthümlichkeit ſelbſtändig ausgebildet, ſo daß er im November 1800 an Schelling ſchreiben konnte, daß er auch ein Syſtem habe ſchaffen müſſen, jedoch hoffe, daß ſie ſich als Freunde begegnen würden.

Die eigenthümliche Geiſtesrichtung und perſönliche Lebenserſcheinung ihres gemeinſamen Studiengenoſſen Hölderlin hatte auf Schelling und Hegel in verſchiedener Weiſe eingewirkt. Die Doppelmacht des Hölderlin'ſchen Genius hatte jeden von beiden vorwaltend an einer andern Seite ergriffen. War in Hölderlin die lebendigſte Empfindung und phantaſievolle Anſchauung des helleniſchen Alter-

thums und des klaſſiſchen Ideals dem ächt germaniſchen Zuge der ſchwärmeriſch-romantiſchen Auffaſſung der Natur zu jener innigen Einheit verſchmolzen, die uns in ſeinem „Hyperion“ nicht minder, wie in ſeinen Oden und Elegien ſo wunderbar anweht; ſo ſah ſich Hegel vorzugsweiſe von dem helleniſchen Ideale Hölderlin's, Schelling dagegen von deſſen romantiſchem Zuge zur Natur und deren poetiſch-phantaſievoller Anſchauung fortgeriſſen. Mit dieſer letzten Richtung verband ſich bei Schelling das theologiſche Element, das aus ſeinen Tübinger Studien nur ſchwach fortwirkte, in der Weiſe, daß es ihn auf die Phantaſiewelt der religiöſen Mythen des Alterthums wies. Bei Hegel dagegen paarte ſich mit jener Hölderlin'ſchen Liebe zum helleniſchen Ideale aus ſeiner gleichfalls theologiſchen Studienrichtung das hiſtoriſch-poſitive Element der Theologie. Trat nun bei Beiden gleichzeitig die an Kant ſich anknüpfende philoſophiſche Geiſtesrichtung als ein weiterer einflußreicher Factor hinzu; ſo nahm wiederum bei jedem dieſer Impuls eine der Eigenartigkeit ihres Weſens entſprechende verſchiedene Wendung. Bei Schelling trat gegen die überwältigende Macht des von der neuen Philoſophie ausgehenden Impulſes das ſachlich-hiſtoriſche Intereſſe der Theologie in den Hintergrund, und die zurückbleibende Vorliebe ſeines Geiſtes für die in der religiöſen Vorſtellungswelt wirkſame Phantaſiethätigkeit ging bei ihm in die Dienſte der Philoſophie über. Bei Hegel's nüchterner und überwiegend verſtändiger Geiſtesrichtung dagegen ging über dem Intereſſe am ſachlich-hiſtoriſchen Inhalte der Theologie das Intereſſe an der Form der mythiſchen Vorſtellung verloren. Und wenn endlich bei beiden die verſchiedenen Grundrichtungen ihres Geiſtes ſich mit der gemeinſamen Bezugnahme auf die Conſequenzen der praktiſchen Vernunftpoſtulate Kant's zu einem Knotenpunkte verſchlangen; ſo waren wiederum die von dieſem Schwerpunkt ausgehenden Ergebniſſe bei Beiden ganz verſchiedener Art. Bei Schelling nahm das praktiſche Intereſſe durch Vermittelung der teleologiſchen Tendenz der Phantaſie die Richtung auf die Kunſt, um erſt von hier aus,

in der Weiſe der romantiſchen Schule, wieder an die Religion anzuknüpfen. Bei Hegel's vorwaltend praktiſcher Verſtandesrichtung nahm die teleologiſche Tendenz die Wendung auf das eigentlich ethiſche Ziel als ſolches.

Der Bildungsgang, den Schelling bis zu der Zeit, da Hegel in Jena eintraf, durchlaufen hatte, lag in der von uns betrachteten Reihe literariſcher Documente vor der Oeffentlichkeit. Hegel dagegen hatte von den Arbeiten, in welchen ſich ſeine wiſſenſchaftliche Selbſtbildung vollendete, Nichts veröffentlicht. Während Hegel zwar der Kant'ſchen Philoſophie ſchon vom Tübinger Stift her nicht fremd geblieben war und neben dem Studium von Kant's Kritik der praktiſchen Vernunft, der Metaphyſik der Sitten und der Rechts- und Tugendlehre in der Zeit ſeines Frankfurter Hauslehrerlebens auch der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre ſeine Aufmerkſamkeit nicht entzogen hatte, waren es doch vorzugsweiſe nur die Schriften ſeines Freundes, durch welche er ſich mit der lebhaften philoſophiſchen Bewegung der Gegenwart im Zuſammenhang erhielt. Und wie er jene Kant'ſchen Werke mit der Feder in der Hand ſtudirte, ſtellte er ſeine aus dem Studium der Griechen gewonnenen, in Gefühl und Anſchauung unmittelbar bei ihm feſtſtehenden abweichenden Anſichten, ohne ſich auf Kant kritiſch einzulaſſen, nur einfach daneben. Hegel ſtellte Kant's Gedanken unter die Controle des griechiſchen Alterthums; Schelling betrachtete Kant durch die Brille der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre. So geht durch die Arbeiten, welche Hegel in der ſechsjährigen Periode ſeiner geräuſchloſen Selbſtbildung für ſein eigenes geiſtiges Bedürfniß niedergeſchrieben hatte, ein Grundzug, der ihn von Schelling weſentlich unterſchied. Letzterer mochte ſich, wie er ſchon im Beginne dieſer Periode (1795) an Hegel ſchrieb, nicht in den Staub des Alterthums begraben, wenn der große Gang der Zeit den Menſchen alle Augenblicke auf- und mit ſich fortreiße. Hegel dagegen vergewiſſerte ſich in gründlich eingehenden hiſtoriſchen Studien mit dem hiſtoriſch-poſitiven Gehalt des Alterthums auch ſeines Geiſtes und ſtählte ſich die philoſophiſche Kraft am

hiſtoriſchen Stoffe. Schelling operirte, den von ihm ſo-genannten Kant'ſchen Buchſtabendienern gegenüber mit dem vermeintlichen Geiſte der kritiſchen Philoſophie, zu deſſen Verſtändniß er ſich durch Fichte geführt glaubte. Er ſuchte dieſen Geiſt des Kriticismus, ſelbſt kritiklos, mit Hülfe des Phantaſiedenkens, von Stufe zu Stufe immer weiter hinaufzupotenziren, bis ſich ihm das Sublimat dieſes Geiſtes endlich bis zur abſoluten Identität verdünnt und in die Höhe getrieben hatte. Hegel ſeinerſeits verwandelte ſich das philoſophiſche Problem in ein hiſtoriſches, ſtudirte Platon's Schriften und den für die Kenntniß der griechiſchen Philoſophie ſo wichtigen Sextus, genannt der Empiriker, ſo daß uns antike Vorſtellungen und Begriffe, namentlich aber platoniſche Anſichten und Windungen überall in ſeinen philoſophiſchen Aufzeichnungen der Frankfurter Periode begegnen. Sich auf ähnliche Weiſe am Gehalt und Geiſt des Alterthums geſchichtlich zu orientiren, dazu fehlte Schelling die Geduld und bei ſeinem raſtloſen Produciren für die Oeffentlichkeit auch die Zeit.

Blieb nun ſeinerſeits Hegel ſchon durch ſein Eingehen auf die griechiſche Philoſophie innerlich von Kant ziemlich entfernt; ſo kamen dazu noch ſeine fortgeſetzten hiſtoriſch-theologiſchen Studien und die Einflüſſe theologiſcher Myſtiker, eines Meiſter Eckart und Tauler, mit deren Schriften er in Frankfurt eine wenngleich vorerſt nur oberflächliche Bekanntſchaft gemacht hatte. Hegel's ungedruckte Ausarbeitungen aus der frühern Zeit ſeines Hauslehrerſtandes beſtanden in einem, im Sinne der Leſſing'ſchen Aufklärung verfaßten, vollſtändigen Leben Jeſu, daneben in exegetiſchen Auseinanderſetzungen, in Reflexionen über romantiſch-dogmatiſche Begriffe des Chriſtenthums, kirchengeſchichtlichen Erörterungen und Unterſuchungen über das Verhältniß von Kirche und Staat. Er dachte über poſitive Religion, wie Leſſing's Nathan, aber er wandte ſeinen Blick vergleichend rückwärts und fragte, woher das Poſitive in der Religion komme, das er nicht kritiſiren, ſondern als geſchichtliches Product verſtehen und Vernunft darin finden will. Er kam

noch in Frankfurt auf die Kritik des Begriffs der poſitiven Religion zurück, verglich die griechiſche Religion mit der chriſtlichen Religion, das klaſſiſch-Heidniſche mit dem urſprünglich Chriſtlichen. Er verlangte die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſtus zu begreifen durch Erhebung über den Standpunkt der Reflexion, welche das Eine Leben in Unendliches und Endliches trenne. Er beſtimmte die Religion als Erhebung des Menſchen nicht vom Endlichen zum Unendlichen, ſondern des endlichen Lebens zum unendlichen Leben, welches letztere man als lebendige Einigkeit des Mannichfaltigen einen Geiſt, den Geiſt des Ganzen nennen könne. Indem er das Weſen des Cultus, die Bedeutung des Opfers, den Sinn der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit zu begreifen ſtrebte, wurde ihm die Philoſophie ſelbſt unter die Formel der Religion geſtellt und zur reflectirenden Erhebung des endlichen zum unendlichen Leben gemacht, ſo daß die Philoſophie mit der Religion aufhören ſolle.

Am Schluß der Frankfurter Periode endlich ging Hegel an die ſchriftliche Conception ſeines philoſophiſchen Syſtemes ſelbſt, das ſchon in ſeinem Ausgangspunkt und Prinzip mit dem Kant'ſchen Philoſophiren ſo wenig, als mit dem Fichte-Schelling'ſchen Syſteme ſich berührte und in ſeiner Gliederung an das antike Eintheilungsprinzip in Logik und Metaphyſik, Phyſik und Ethik ſich hielt. Von dem durch Kant geforderten kritiſchen Wege nüchterner Forſchung naiv abſtrahirend und durch keinen Zweifel im Zutrauen zu der Richtigkeit ſeiner auf hiſtoriſchem Wege gewonnenen Anſchauungen geſtört, beginnt er von vornherein dogmatiſch zu philoſophiren. Kant's kritiſche Lebensarbeit war für ihn ſo gut wie nicht vorhanden, ſie genirte ihn nicht. Sein Syſtem ging einfach aus dem Bedürfniß ſeines Geiſtes hervor, ſich das Ganze der Welt und des Lebens in einer inhaltsvollen Anſchauung auseinanderzulegen, in einer ordnungsvollen Form vorzuſtellen, mittelſt der denkenden Reflexion ſich ein geſchloſſenes Bild der Welt nach dem in ſeiner Seele liegenden helleniſchen Ideal der lebendigen menſchlichen Natur zu entwerfen. Er wollte eine Darſtellung des Univerſums nach der plato-

niſch-pythagoriſchen Anſicht als eines lebendig beſeelten Weſens, als eines ſchönen Kosmos, als eines großen Organismus liefern. Dies war ganz die äſthetiſche Anſicht der Dinge, wie ſie das Alterthum aufgeſtellt hatte. Das Leben des Geiſtes wurde in das Leben des All hineingedichtet und das unendliche Leben als Geiſt im Univerſum auseinandergelegt, welchen Charakter eben nur die Einbildungskraft dem Univerſum geliehen hat. Was Kant ein für allemal zu verpönen ſich alle erdenkliche Mühe gegeben hatte, das wurde, ohne alle Rechtfertigung, ohne alle kritiſch-vorbereitende Unterſuchung, naiver Weiſe wieder von dem dogmatiſchen Philoſophen zum Vorſchein gebracht. Die Einbildungskraft, deren metaphyſiſche Schwärmereien Kant aufgedeckt und aus dem Felde der Philoſophie glücklich zurückgewieſen zu haben gemeint war, ging mit der Verſtandesreflexion einen neuen bedenklichen Bund ein und wurde zum Phantaſiedenken, zur begrifflichen Phantaſie, welche an keine Kritik und Controle des Verſtandes ſich kehrt. Nur daß es Hegel verſtand, was Schelling nicht vermochte, die Knotenpunkte der über das Univerſum ſich ausſpannenden Phantaſie wieder zu feſten Begriffen zu verdichten. In der Sache bewegt ſich auch Hegels Philoſophiren auf eben demſelben Boden des phantaſirenden Denkens, wie das Schelling'ſche.

So verſchieden auch im Einzelnen die Hegel'ſche Naturphiloſophie von der Schelling'ſchen war; ſo hatten ſie doch beide nicht blos die allgemeinen Reſultate der damaligen empiriſchen Naturwiſſenſchaft gemein, auf welche ſich Hegel's Speculationen ſo gut wie die Schelling'ſchen ſtützten, ſondern auch den Grundgedanken der Selbſtoffenbarung und Selbſtanſchauung des Abſoluten in der Stufenfolge der Naturprozeſſe. Nur die Grundbeſtimmung des Abſoluten als Geiſt iſt Hegel eigenthümlich, und um auch in dieſem Punkte Hegel beizukommen, ſetzte Schelling in aller Eile an die Spitze ſeiner „Darſtellung" des abſoluten Identitätsſyſtems die Vernunft, welche mit dem Geſetze der Identität Eins ſei.

Beide alſo, dies iſt offenbar, hatten die kritiſche und von gründlicher Erfahrungsforſchung geleitete Weiſe des Philoſophirens mit der dogmatiſchen vertauſcht, die (um mit Kant zu reden) kein Mißtrauen in ihre Grundſätze ſetzt und ohne Prüfung derſelben ihren Gang gravitätiſch fortſetzt, um die vom Kriticismus als phantaſtiſchen Ungedanken aufgedeckte Syſtematiſirung des Weltganzen zu verſuchen. Beide hatten die von Kant ſo energiſch betonte Beſchränkung der Tendenz des Erkennens auf die Erſcheinungswelt kühnlich überſchritten und mit Hülfe des begrifflichen Phantaſiedenkens das Anſich der Dinge unter dem myſtiſchen Namen des Abſoluten in den Bereich der Erkenntnißmöglichkeit hineingezogen. In den ausgeſpannten Rahmen dieſes mit dem Anſpruch auf abſolute Erkenntniß ſich brüſtenden Phantaſiedenkens hatten beide die zerhauenen Knotenpunkte der naturwiſſenſchaftlichen Erfahrung hereinzuzwängen ſich beſtrebt und eine naturphiloſophiſche Theorie aufgeſtellt, die bei aller Verſchiedenheit im Einzelnen und in der Syſtematiſirung des empiriſchen Stoffes doch weſentlich auf gleichem Grunde beruhte. Beider Philoſophie endlich trat mit dem Anſpruch auf, die mit der Phantaſie ergriffene Anſchauung des Weltganzen als Syſtem aus der gemeinſamen Wurzel eines einzigen Grundgedankens, wie aus einem lebendigen Keime, ſich entfalten und herausſchälen zu laſſen.

Und welche Verſchiedenheit herrſchte gleichwohl, bei aller ſolcher Uebereinſtimmung in der Grundlage und in den Grundzügen, in beiden Syſtemen, mögen wir nun auf die Entſtehungsweiſe oder auf die Grundtendenz oder auf die Form derſelben ſehen!

Wie Schelling in dem ſich ſelbſt überſtürzenden Taumel ſeines raſtloſen Producirens allmählich bis an die Schwelle ſeines Identitätsſyſtems „getrieben" worden war und alsbald nach Hegel's Ankunft in Jena das letzte Wort geſprochen hatte, das ihn von Fichte ſcheiden und ihm, dem neuangekommenen Freund und Rivalen gegenüber eine feſte Poſition geben ſollte, dies haben wir geſehen. Die Unſicher-

heit, welche einem Philoſophiren ankleben mußte, das von der kritiſchen Philoſophie ausgehen wollte und doch unter der Oberherrſchaft der Phantaſie und unter den fortwährend ſich aufdringenden Einflüſſen gleichzeitiger philoſophiſcher Beſtrebungen ſtand, hatte ſich bei Schelling in jedem Schritte beurkundet, den er für die Aufſtellung ſeines Syſtems gethan hatte. Bei Hegel ſtand von Anfang an in ſeinem helleniſchen und chriſtlichen Ideale der dogmatiſche Gedankenkeim feſt, aus welchem ſich in ſtetigem und ſicher fortſchreitendem Gange der Inhalt des Syſtems entwickelte, welches ſeinem innerſten Kerne nach ein theologiſch-platoniſches, ſeiner urſprünglichen Form nach gewiſſermaßen ein theoſophiſches, ein Syſtem des ſichſelbſtanſchauenden Abſoluten war; Schelling dagegen wurde auf den zuletzt ausgeſprochenen Grundgedanken ſeines Syſtems, das Prinzip der abſoluten Identität, durch den Verſuch getrieben, vom Idealismus der Wiſſenſchaftslehre aus die Natur zu conſtruiren. An Kant anknüpfend hatte Schelling, dem durch Fichte's Wiſſenſchaftslehre gegebenen Impulſe folgend, durch ſein Philoſophiren die kritiſche Philoſophie recht eigentlich ihrem Geiſte nach fortzuführen und zu vollenden gedacht, ohne von dem kritiſchen Geiſte Kant's ſoviel in ſich aufgenommen zu haben, um zu ahnen, daß er ſogleich mit dem erſten Schritte, den er mit Fichte über Kant hinausgethan zu haben meinte, mit dem Ausgangspunkte, der Grundtendenz und dem Ziele der Kant'ſchen Philoſophie in den offenbarſten Widerſpruch gerathen war und mit jedem weitern Fortgehen auf dieſem Wege in dem Abfall von den großen kritiſchen Prinzipien Kant's ſich mehr und mehr befeſtigte.

Wurde hierdurch Schelling der eigentliche Vertreter der philoſophiſchen Romantik, in Tendenz und Geſinnung der Genoſſe der Väter der romantiſchen Poeſie; ſo ſtand Hegel's Philoſophie von vornherein nicht in dieſem unmittelbaren und urſprünglichen Zuſammenhang weder mit der kritiſchen Philoſophie, noch mit deren Contrafiſſur in der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre. Er ſtand zu beiden von Anfang an nicht, wie Schelling, in der Sonnennähe, ſondern in der

Sonnenferne. Er hatte ſich durch beide die Kreiſe ſeines an den Brüſten der griechiſchen Philoſophie groß gewordenen Denkens gar nicht eigentlich ſtören laſſen und deſſen Ergebniſſe von vornherein gar nicht zu Kant und Fichte in eine vergleichende Beziehung geſetzt. Seine philoſophiſche Grundanſchauung wurzelte nicht in dem durch Kant und Fichte gegebenen Anſtoß, ſondern im Geiſte des Alterthums und in der Grundanſchauung der poſitiven Religion ſelbſt. Ihm hatte ſich durch die Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes und den Gang ſeiner Studien das philoſophiſche Problem ſo ſehr in ein hiſtoriſches verwandelt, daß der Inhalt ſeines Syſtems ſogleich mit dem poſitiven Gehalt der Geſchichte, der Anſchauung des Göttlichen als Geiſt zuſammenfloß. Sein Syſtem iſt auf den Anſpruch gegründet, die begriffene Geſchichte des klaſſiſch-heidniſchen, wie des chriſtlichen Ideals der lebendig menſchlichen Natur zu ſein, und auf die Ausgeſtaltung dieſes Syſtems warf der Kant'ſche Kriticismus und der Fichte'ſche Idealismus kaum mehr, als blos vorübergehend ein untergeordnetes Streiflicht.

Schelling's und Hegel's Syſteme ſind beide dogmatiſch, aber beide von ganz verſchiedenen Ausgangspunkten her. Schelling conſtruirte ſeine Anſchauung des Weltganzen vom Standpunkt der genialen künſtleriſchen Production, das Univerſum vom Ich aus; Hegel erſchaut aus dem vorausgeſetzten realen Kunſtwerke des Univerſums, dem ſchönen lebendigen Kosmos das Ich, den abſoluten Geiſt. Schelling ſchematiſirt das Weltall nach der Formel der leeren Identität von Natur und Geiſt, die ſich wie ein abſtracter Faden durch die Conſtruction des Ganzen zieht; nach dem Schema dieſer Identität hält bei ihm das Weltall ſeinen rythmiſchen Tanz. Hegel ſchaut das Weltganze in dem lebensvollen Begriffe einer Selbſtoffenbarung des Geiſtes an, der aus ſeinem Andern, der Natur, ewig in ſich ſelbſt zurückkehrt. Vor Schelling voraus hatte endlich Hegel das logiſche Element, auf welches er in Verbindung deſſelben mit dem Metaphyſiſchen den größten Werth legt, während ſich

Schelling's gährende Phantaſie niemals mit demſelben in ein reines Verhältniß zu ſetzen verſtand.

6.

In ſeiner kernhaften Eigenthümlichkeit ſtand nun aber das urſprüngliche Syſtem Hegel's, wie er daſſelbe mit nach Jena brachte, ſo ganz außerhalb des Zuſammenhangs mit dem damaligen öffentlichen Gang der Philoſophie, in welchen ſich Schelling ſeit Jahren, ſelbſtthätig eingreifend, mit aller Zuverſicht hineingeſtellt hatte, daß für den mit Einem Sprunge in die philoſophiſche Atmoſphäre Jena's hineintretenden Hegel die Verbindung und Wechſelwirkung mit Schelling kaum willkommener ſein konnte, als Letzterm für ſeine damalige Situation die unmittelbare Nähe des Jugendfreundes ſo recht zur gelegenſten Zeit kam. Der nächſte öffentliche Dienſt, welchen Hegel Schelling leiſtete, war die Schrift, mit welcher ſich zugleich Hegel ſelbſt beim philoſophiſchen Publikum einführte.

Im Juli 1801 erſchien Hegel's Schrift: „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems der Philoſophie", als eben kurz vorher die Schelling'ſche „Darſtellung" des Identitätsſyſtems im zweiten Heft des zweiten Bandes der „Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" ausgegeben worden war. Hegel ſetzt in dieſer Abhandlung auseinander, daß im Prinzip des Ich oder des reinen Bewußtſeins bei Fichte zwar von einer Identität des Subjectiven und Objectiven die Rede ſei, dieſe bleibe jedoch nur eine ſubjective Identität beider. Schelling dagegen ſtelle dem ſubjectiven Subject-Object Fichte's das objective Subject-Object in der Naturphiloſophie entgegen und ſtelle beide in einem Höhern, als das Subject iſt, als vereinigt dar. Bei Fichte werde das Prinzip der Identität nicht zugleich Prinzip des Syſtems, ſondern daſſelbe werde aufgegeben, ſowie das Syſtem ſich zu bilden anfange, und dieſes vermöge die Vielheit von Endlichkeiten nicht durch die urſprüngliche Identität in den Brennpunkt der Totalität oder zur abſoluten Selbſtanſchauung zuſammenzufaſſen. Bei Schelling da-

gegen ſei das Prinzip der Identität abſolutes Prinzip des ganzen Syſtems, was dadurch erreicht werde, daß beide Seiten, das Subject wie das Object, als Subject-Object geſetzt werden, ſo daß in jedem von beiden ſich das Abſolute darſtelle und ſich vollſtändig nur in beiden finde, als ihr abſoluter Indifferenzpunkt beide in ſich ſchließe, beide gebäre und ſich aus beiden gebäre. In der abſoluten Identität ſeien Subject und Object auf einander bezogen und damit vernichtet; ſie ſeien darin aufgehoben, aber weil ſie in der Identität ſind, ſo beſtehen ſie zugleich, und dieſes Beſtehen derſelben ſei es, was ein Wiſſen möglich mache. Eine Identität, ſagt Hegel, welche durch Vernichtung der Entgegengeſetzten bedingt iſt, iſt nur relativ; das Abſolute iſt darum die Identität der Identität und Nichtidentität; im Abſoluten iſt Entgegengeſetztſein und Einsſein zugleich, und die Identität muß ſich als Totalität conſtruiren. Fichte hat nur Eins der Entgegengeſetzten in das Abſolute geſetzt; es müſſen aber beide in's Abſolute und das Abſolute in beide Formen geſetzt werden, zugleich aber müſſen beide als Getrennte beſtehen, ſo daß das Subject ſubjectives und das Object objectives Subject-Object iſt. In der Transſcendentalphiloſophie iſt das Subject als Intelligenz die abſolute Subſtanz und die Natur iſt als Object ein Accidenz; in der Naturphiloſophie iſt die Natur die abſolute Subſtanz und das Subject oder die Intelligenz nur ein Accidenz. Der höhere Standpunkt, der die Einſeitigkeit beider Wiſſenſchaften aufhebt, iſt nun weder ein ſolcher, in welchem die eine oder die andere Wiſſenſchaft aufgehoben und entweder nur das Subject oder nur das Object als Abſolutes behauptet wird, noch ein ſolcher, in welchem beide Wiſſenſchaften vermengt werden. Ihrem Zuſammenhange nach iſt jede dieſer beiden Wiſſenſchaften der andern gleich; jede iſt der Beleg der andern, und Alles iſt nur in Einer Totalität. In jeder ſind beide Pole des Erkennens und des Seins. Beide haben alſo auch den Differenzpunkt in ſich. Nur iſt in dem einen Syſteme der ideelle, in dem andern der reelle Pol überwiegend; in dem einem Syſtem iſt Erkennen die Materie und Sein die

Form, im andern iſt Sein die Materie und Erkennen die Form. In beiden iſt das Abſolute daſſelbe, und deswegen müſſen beide in Einer Continuität, als Eine zuſammenhängende Wiſſenſchaft betrachtet werden, da beide als Pole der Indifferenz in dieſer ſelbſt zuſammenhängen. Der Indifferenzpunkt aber, nach welchem beide ſtreben, iſt das Ganze, als eine Selbſtconſtruction des Abſoluten vorgeſtellt, d. h. als die Anſchauung des ſich ſelbſt geſtaltenden und in vollkommener Totalität objectiv werdenden Abſoluten, d. h. die Anſchauung der ewigen Menſchwerdung Gottes.

Auf dieſe Weiſe hatte Hegel den Standpunkt des Identitätsſyſtems ſeines Freundes im Unterſchiede vom ſubjectiven Idealismus der Fichte'ſchen Wiſſenſchaftslehre als abſoluten Idealismus charakteriſirt. Er hatte dies mit ſo viel reinlicher Klarheit und logiſcher Präciſion, ſo bündig und in ſo verſtändigem Zuſammenhange gethan, daß ihm dafür Schelling nothwendig zu großem Danke verpflichtet ſein mußte. In einem Brief an Fichte vom 3. October 1801 berief ſich darum Schelling auf die Hegel'ſche Schrift als auf ein Buch von einem ſehr vorzüglichen Kopf, und erſt in dieſem Briefe entwickelte Schelling ſelbſt Fichte die ſpecifiſche Differenz ihrer Anſichten ebenſo ausführlich und klar, als beſtimmt und entſchieden. Sein bisheriges unſicheres Hinüber- und Herüberſchwanken hatte jetzt den feſten Mittelpunkt der Selbſtorientirung gefunden und hatte zugleich die Genugthuung, vor dem philoſophiſchen Publikum in ſeine Selbſtändigkeit, Fichte gegenüber, ſich eingeſetzt zu ſehen.

Für Hegel ſelbſt entſtand freilich durch dieſe Schrift über die Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems wenigſtens zunächſt der Schein, als ob ſein eigenes Verhältniß zu Schelling ein bloßes Abhängigkeitsverhältniß ſei, als ob der in Jena neu auftretende philoſophiſche Kopf ſich zu Schelling in ähnlicher Weiſe, wie einige Jahre früher dieſer zu Fichte's Wiſſenſchaftslehre, weſentlich nur als Commentator verhalte. Da das philoſophiſche Publikum von Hegel's eigenem Syſteme noch Nichts wußte, ſo konnte der Ausleger und Explanator des Iden-

titätsſyſtems nicht wohl anders, denn als ein Anhänger deſſelben, als ein Schellingianer vom reinſten Waſſer gelten. Und es war darum gar nicht zu verwundern, daß eine Meßrelation in der Stuttgarter „Allgemeinen Zeitung" auf Veranlaſſung jener erſten Schrift Hegel's über Fichte und Schelling die Nachricht verbreitete: „Schelling habe ſich aus ſeinem Vaterlande einen rüſtigen Vorfechter geholt und thue durch denſelben dem ſtaunenden Publikum kund, daß auch Fichte tief unter ſeinen Anſichten ſtehe." Ebenſowenig aber war es zu verwundern, daß Hegel, welcher (wie ihn Schelling damals bezeichnete) ein gar kategoriſcher Menſch war und nicht viele Umſtände machte, wo es die Sache galt, im guten Bewußtſein ſeiner Selbſtändigkeit den Autor jener Nachricht „mit klaren Worten für einen Lügner" erklärte. Dies konnte ſich nun Jener wechſeln laſſen. Daß er gleichwohl Recht habe, dies ſtand beim philoſophiſchen Publikum, welches ſich auf die feinern Unterſchiede in der philoſophiſchen Phyſiognomie beider nicht einließ, um ſo mehr als ein Axiom feſt, als das Jahr 1802 unter der Firma: „Schelling und Hegel" ein „kritiſches Journal der Philoſophie" auf den literariſchen Markt brachte, worin beide Herausgeber ihre Arbeiten ohne Namensunterſchrift gaben und dadurch ſtillſchweigend erklärten, daß ſie beide als Ein Mann vor das Publikum zu treten und ihre Philoſophie recht eigentlich als ein Compagniegeſchäft anzuſehen gewillt waren. Und wenn es gelegentlich auch wohl geradezu „unſere" Philoſophie hieß, ſo war dies keine Nebenſache, keine Phraſe bloßer Anlehnung, ſondern der Ausdruck der vollkommenen wiſſenſchaftlichen und perſönlichen Einheit, in welcher ſich beide Männer im innerſten Kern ihrer philoſophiſchen Standpunkte damals verbunden wußten. Es war ein geiſtiges Verhältniß ähnlicher Art, wie der damals zwiſchen Schiller und Göthe beſtehende Freundſchaftsbund, ruhend auf dem Grunde gegenſeitiger Anerkennung ihrer Selbſtändigkeit und getragen von dem Bewußtſein ihrer weſentlichen Uebereinſtimmung, in welcher das Bewußtſein des Unterſchiedes der beiderſeitigen Eigenthümlichkeit in der Einheit gleichen Strebens auf-

gehoben war und jeder Theil ſich durch das Gedankenkapital, wie durch die Darſtellungsweiſe des Andern nach einer oder der andern Seite in ſeiner eigenen philoſophiſchen Thätigkeit gefördert ſah.

Gleichviel, ob ſich Hegel, da er die Differenz zwiſchen Fichte und Schelling darlegte, ſeiner eigenen Differenz mit Letzterm bewußt war oder nicht: ſie trat gegen die weſentliche Uebereinſtimmung mit ihm in einer gemeinſamen Grundanſchauung vorerſt in den Hintergrund. Er bedurfte bei ſeinem öffentlichen Hervortreten nothwendig eines Anknüpfungspunktes, um ſein auf anderm Boden erwachſenes Syſtem in den Converſationsſaal der philoſophiſchen Republik einzuführen. Was konnte es für ein beſſeres Mittel hierzu geben, als Schelling's Name und Ruhm? Er bedurfte einer Formel, um ſeinen eigenen philoſophiſchen Standpunkt, die Selbſtanſchauung des Abſoluten als Geiſt, als Glied in die Continuität der philoſophiſchen Bewegung der Gegenwart einzureihen. Was lag ihm für dieſen Zweck näher, als die Schelling'ſche abſolute Identität, in welcher ebenſowohl der Zuſammenhang mit Fichte, als der Unterſchied von dieſem ſich kundgab? Ob Hegel's eigene Grundanſchauung vollſtändig und ohne Reſt in dieſer Schelling'ſchen Formel aufging oder nicht, und ob dieſe Formel für die Dauer auch wirklich vorhalten werde, um den Vollgehalt des Hegel'ſchen Prinzips entſprechend auszudrücken, dies durfte jenem nächſten Zwecke gegenüber billig außer Acht bleiben. War nur erſt einmal der neue deliſche Schwimmer in dem philoſophiſchen Strome der Zeit einigermaßen bekannt geworden, ſo mochte es hinterher immer noch Zeit ſein, zu entſcheiden, ob nicht die Schwimmhoſen der Schelling'ſchen Identität als zu eng und unbequem mit einem tauglicheren Gewande zu vertauſchen wären. Genug, Hegel adoptirte ſchon in ſeiner Schrift über die Differenz Fichte's und Schelling's die abſolute Identität nicht blos als Mittel zur Auslegung des Schelling'ſchen Standpunktes, ſondern auch zur Darlegung des Standpunktes, auf welchen er ſich ſelbſt in der Einleitung zu der gedachten öffentlichen Habili-

tationsſchrift vor dem philoſophiſchen Publikum ſtellte. Er trat hier wenigſtens formell entſchieden unter den Einfluß Schelling's; aber unter dieſer Hülle des Anſchluſſes an den abſoluten Identitätsſtandpunkt tritt doch zugleich unmittelbar ſeine ſelbſtändige Eigenthümlichkeit nach einer Seite hervor, von welcher wir ſofort wiederum umgekehrt Hegel's Einfluß auf Schelling deutlich genug gewahr werden.

Dieſer Einfluß läßt ſich in Schelling's nächſten Schriften deutlich nachweiſen. Schon die mündlichen Unterredungen der beiden Freunde hatten alsbald nach Hegel's Ankunft in Jena für Schelling die Folge, daß er ſeiner „Darſtellung" des Identitätsſyſtems in den erſten funfzig Paragraphen eine Art von metaphyſiſchem Unterbau zu geben ſuchte, um ſich dem Neuangekommenen gegenüber behaupten zu können. Allmählich wirken die Hegel eigenthümlichen Anſchauungen immer poſitiver als Fermente im Schelling'ſchen Philoſophiren; er verarbeitet dieſelben in ſeinen eigenen Anſchauungskreis, und daraus erklärt ſich ein guter Theil der Abweichungen, die ſich von da an in Schelling's Schriften von ſeinen frühern Anſichten finden. So ziemlich Alles, was Hegel ſeitdem ſchriftlich äußerte, brachte Schelling alsbald ebenfalls in ſeiner zerfloſſenen Weiſe vor, um daſſelbe doch auch geſagt zu haben und ſich ſelbſt citiren zu können. Er eignet ſich auch Hegel's Sprachweiſe an und ſucht deſſen Stil nachzuahmen. Er ſpricht von der abſoluten Vernunft, vom Begriff, vom Anſich und Fürſich, von der Idee und Ideen, von der Dreieinigkeit des Abſoluten, von der ewigen Menſchwerdung Gottes, vom Endlichen und Unendlichen, Allgemeinen und Beſondern. Kurz: er rekrutirt ſich nach allen Seiten mit Hegel'ſchen Gedanken und Begriffen, die er in die Wiederholung ſeiner alten Anſichten einſtreute.

IV.

Inzwiſchen behielt Schelling in Bezug auf das Schickſal und den Fortgang der großen philoſophiſchen Revolution, die er ſeit ſechs Jahren verkündigt hatte, guten Muth. Auf

[illegible] er jetzt an dem „Spätergekommenen", der [illegible] und mit ihm für das Wintersemester 1801 [illegible] gemeinschaftliches philosophisches Conversatorium und Disputatorium wenigstens ankündigte, einen rüstigen Mitarbeiter gewonnen, und in dieser Stimmung konnte Schelling im Sommer 1801, ehe er noch seine „sthenischen" Erfolge als naturphilosophischer Mediciner in Boklet feierte, [illegible] in die Welt schreiben, was bisher in der Philosophie geschehen, sei eben nur der Anfang von dem, was noch geschehen werde, und die ganze Sache sei noch weit von ihrem Ende. Am 27. August 1801, an seinem Geburtstage, hatte Hegel für die venia docendi disputirt. In seinem ersten akademischen Semester trug er seinen Zuhörern, unter denen sich ein Bruder Schelling's und der spätere Schellingianer Thorier befanden, Logik und Metaphysik als Privatvorlesung und die Einleitung in die Philosophie als öffentliche Vorlesung vor. Schelling verband eine solche Einleitung, worin er die Idee und den Zweck der „wahren" Philosophie entwickelte, mit seiner Privatvorlesung über das System der gesammten Philosophie, das er „aus seinen Schriften" entwickelte. Für das neue Jahr war das „kritische Journal" als gemeinsames Unternehmen in Aussicht genommen. Während aber Schelling dasselbe vorzugsweise seinem Freunde überließ, wandte er seine eigene Zeit und Arbeitskraft mehr der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" zu, von welcher im Jahre 1802 neben den vier Heften des kritischen Journals ebenfalls drei Hefte erschienen.

1.

Im kritischen Journal ist nur der Antheil Hegel's wahrhaft bedeutend gewesen. Nur ein Viertheil etwa kam aus Schelling's Feder; und diese Arbeiten waren sowohl Hegel's gründlichen Arbeiten gegenüber, als auch im Vergleich mit Schelling's bisherigen Schriften nur von untergeordnetem Belang. Das erste Heft wurde mit einem „Gespräch zwischen dem Verfasser und einem Freunde" er[illegible] „Ueber das absolute Identitätssystem und sein Ver-

hältniß zum neueſten (Reinhold'ſchen) Dualismus". Der Verfaſſer des Geſprächs war Schelling, und der Freund, mit welchem er daſſelbe wirklich gehalten hatte, kein anderer, als Hegel ſelbſt. Es galt, dem „würdigen Reinhold den Prozeß zu machen", wie der Verfaſſer ſelbſt erklärt. Noch vor Jahresfriſt konnte zwiſchen Schelling und Fichte der Plan eines gemeinſamen kritiſchen Journals beſprochen werden, woran auch Reinhold ſich als Mitherausgeber betheiligen ſollte. Durch Hegel's kategoriſches Weſen wurde jetzt Schelling von ſeiner bisherigen günſtigen Meinung über Reinhold um ſo ſchneller geheilt, als dieſer in ſeiner neuen Verbindung mit Bardili ſo eben das erſte Heft der „Beiträge zur leichtern Ueberſicht des Zuſtandes der Philoſophie" (1801) herausgegeben hatte. Hegel hatte am Schluſſe ſeiner „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems" noch nachträglich Reinhold's Anſicht über beide Syſteme beſprochen und daneben deſſen eigene philoſophiſche Anſicht, die ſich jetzt an Bardili's Standpunkt anſchloß, zunächſt durch ſachliche Beurtheilung, zugleich aber auch hin und wieder in ironiſchem Tone vornehmer Herablaſſung abgefertigt.

Reinhold's Auffaſſung und Beurtheilung des Schelling'ſchen transſcendentalen Idealismus war zwiſchen den beiden Freunden in Jena zum Gegenſtande ausführlicher Erörterungen geworden, wobei Hegel gemüthlich ſeine Priſen ſchnupfte und Schelling aufſtachelte, ſeinem Unwillen über Reinhold's Recenſion ſeines Idealismus in bittern Schmähungen und übermüthiger Verſpottung Luft zu machen. Als der „Freund" am Schluſſe des Geſprächs dem Verfaſſer rieth, daſſelbe ohne Weiteres niederzuſchreiben, hat dieſer zwar Anfangs einige Bedenken, ein Privatgeſpräch, das nicht als kunſtgerechtes, ſondern als natürliches Geſpräch auftreten könne, vor das Publikum zu bringen, da ſie ja darin unter ſich geſprochen hätten, wie ſie unter ſich zu ſprechen pflegten, indem ſie einen Hund einen Hund und eine Katze eine Katze genannt hätten. Aber Hegel weiß die Bedenken niederzuſchlagen, und das graue Papier der Cotta'ſchen Handlung in

Stuttgart brachte das Geſpräch der beiden Jenaer Freunde zur Kenntniß aller Derer, die zwiſchen Zürich und Greifswalde an den Schickſalen der Philoſophie beim Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ein Intereſſe nahmen. Reiner und Holder! (ſchrieb tröſtend der Schwede Thorild, der damals in Greifswalde ſich aufhielt, nach Kiel) achten Sie nicht dieſes Geklingels einer Schelle! Glücklich ſind Sie, eine ſo allempörende Inſolenz gegen Sich zu haben und doch niemals Ihren eigenen Ton zu verſtimmen! — Arg genug war aber auch in dem Geſpräch mit dem „würdigen" Reinhold umgeſprungen worden. Dieſer Reinhold, ſagt Schelling, iſt mir von jeher ein langweiliger Geſelle geweſen, ſo daß mit ihm mich einzulaſſen oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekoſtet hat. Seine Manier zu recenſiren, iſt nach dem Muſter Nikolai's. Seine Dummheit iſt exemplariſcher Art, an Verrücktheit grenzend. Seine gekränkte Eitelkeit verwirrt ihm nicht nur den Verſtand, ſondern benebelt ihm auch die Sinne, daß er mit ſehenden Augen nicht ſieht. In ſeinem Kopf iſt eine totale Verwirrung, ein förmlicher Wahnſinn. Vor ſolcher Sinnloſigkeit ſteht mir der Verſtand ſtill. In gröbſter Unwiſſenheit, unwiſſendſter Arroganz gebraucht er ſeine groben und ſtumpfen Waffen und zeigt, wie ſelbſt mit der tiefſten Eingeſchränktheit ſich wenigſtens ein inſtinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das beim Anblick deſſen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angſt und kraftloſe Zuckungen ausbricht. Seine Darſtellung des Identitätsſyſtems iſt die von einem trivialen und in ſeiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zuſammengeſetzte und von einem Sudler ausgeführte Fratze. Er hat, wie Shakeſpeare ſagt, das Wort (Identität) von irgend einem geſcheidten Manne gehört und auf einen Narren angewandt.

In ſolchen und ähnlichen Kraftausdrücken läßt ſich das „ſtheniſche" Genie über ſeinen wiſſenſchaftlichen Gegner aus. Nicht beſſer kommt deſſen Meiſter Bardili weg, von welchem, wie wir geſehen haben, bisher Schelling ebenfalls zu lernen verſtanden hatte. Dieſer Menſch, heißt es, hat

ſchon früher in der Philoſophie geſtümpert und ſich durch ſeinen Grundriß der Logik aus der Obſcurität emporzuarbeiten getrachtet. Ganz mit der empiriſchen Pſychologie behaftet und ohne alle Ahnung, daß es etwas Speculatives gebe, ſuchte er den Idealismus empiriſch zu widerlegen. Ich habe ihn nie anders gekannt, als in der dickſten Empirie ſo verſunken und ertrunken, und über alles Speculative mit ſolcher Finſterniß geſchlagen, daß er über ſeine empiriſche Pſychologie auf keine Weiſe zu bedeuten war. Zu dieſem Uebel geſellten ſich zwei andere, die oberflächliche Schönſchreiberei und die Sucht, die Philoſophie durch ihre Geſchichte zu ſtudiren, dieſer aber durch empiriſche Pſychologie aufzuhelfen. Er iſt eine ſeichte Natur, ein Menſch —

— von dürft'gem Geiſte, der ſich nährt von Gegenſtänden, Künſten,
Nachahmungen,
Die alt ſchon und von Andern abgenutzt, erſt ſeine Mode werden.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfaſſer ſelbſt eine perſönliche Unterredung, die mich völlig in den Abgrund von Abſurdität hinabſehen ließ, der ſich in dieſem Individuum aufgethan hatte. Er iſt ein betrogener Menſch, der ſeine Narrheit für Weisheit, ſeine Schülerbegriffe für Ideen, ſein zuſammengeſtohlenes Exercitium für eine ganz neue Philoſophie, ſein Flickwerk für Meiſterwerk nicht ſowohl ſelbſt hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf (Reinhold) ſich zu halten verführen ließ. Das ganze Buch, ſeinen Grundriß der Logik, habe ich mir conſtruirt als eine Hülfe der Natur, dadurch nöthig gemacht, daß unglücklicher, aber unvermeidlicher Weiſe in einen zu tiefſter Empirie beſtimmten Kopfe von außen einige ſpeculative Ideen gerathen waren, die als ein fremdartiger Stoff nicht eher vertragen werden konnten, bis ſie empiriſch-pſychologiſch aſſimilirt waren. Das Buch iſt ein unförmlicher Abſceß des Gehirns, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empiriſcher Pſychologie getränktes, durch einige confuſe Ideen aus Reinhold'ſcher Elementarphiloſophie und Kant'ſcher kritiſcher Philoſophie verrücktes und in ſeiner Ordnung geſtörtes Seelenorgan, das ſich durch dieſen Auswuchs zur Geſundheit zu

Stuttgart brachte das Geſpräch der beiden Jenaer Freunde zur Kenntniß aller Derer, die zwiſchen Zürich und Greifswalde an den Schickſalen der Philoſophie beim Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ein Intereſſe nahmen. Reiner und Holder! (ſchrieb tröſtend der Schwede Thorild, der damals in Greifswalde ſich aufhielt, nach Kiel) achten Sie nicht dieſes Geklingels einer Schelle! Glücklich ſind Sie, eine ſo allempörende Inſolenz gegen Sich zu haben und doch niemals Ihren eigenen Ton zu verſtimmen! — Arg genug war aber auch in dem Geſpräch mit dem „würdigen" Reinhold umgeſprungen worden. Dieſer Reinhold, ſagt Schelling, iſt mir von jeher ein langweiliger Geſelle geweſen, ſo daß mit ihm mich einzulaſſen oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekoſtet hat. Seine Manier zu recenſiren, iſt nach dem Muſter Nikolai's. Seine Dummheit iſt exemplariſcher Art, an Verrücktheit grenzend. Seine gekränkte Eitelkeit verwirrt ihm nicht nur den Verſtand, ſondern benebelt ihm auch die Sinne, daß er mit ſehenden Augen nicht ſieht. In ſeinem Kopf iſt eine totale Verwirrung, ein förmlicher Wahnſinn. Vor ſolcher Sinnloſigkeit ſteht mir der Verſtand ſtill. In gröbſter Unwiſſenheit, unwiſſendſter Arroganz gebraucht er ſeine groben und ſtumpfen Waffen und zeigt, wie ſelbſt mit der tiefſten Eingeſchränktheit ſich wenigſtens ein inſtinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das beim Anblick deſſen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angſt und kraftloſe Zuckungen ausbricht. Seine Darſtellung des Identitätsſyſtems iſt die von einem trivialen und in ſeiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zuſammengeſetzte und von einem Sudler ausgeführte Fratze. Er hat, wie Shakeſpeare ſagt, das Wort (Identität) von irgend einem geſcheidten Manne gehört und auf einen Narren angewandt.

In ſolchen und ähnlichen Kraftausdrücken läßt ſich das „ſtheniſche" Genie über ſeinen wiſſenſchaftlichen Gegner aus. Nicht beſſer kommt deſſen Meiſter Bardili weg, von welchem, wie wir geſehen haben, bisher Schelling ebenfalls zu lernen verſtanden hatte. Dieſer Menſch, heißt es, hat

ſchon früher in der Philoſophie geſtümpert und ſich durch ſeinen Grundriß der Logik aus der Obſcurität emporzuarbeiten getrachtet. Ganz mit der empiriſchen Pſychologie behaftet und ohne alle Ahnung, daß es etwas Speculatives gebe, ſuchte er den Idealismus empiriſch zu widerlegen. Ich habe ihn nie anders gekannt, als in der dickſten Empirie ſo verſunken und ertrunken, und über alles Speculative mit ſolcher Finſterniß geſchlagen, daß er über ſeine empiriſche Pſychologie auf keine Weiſe zu bedeuten war. Zu dieſem Uebel geſellten ſich zwei andere, die oberflächliche Schönſchreiberei und die Sucht, die Philoſophie durch ihre Geſchichte zu ſtudiren, dieſer aber durch empiriſche Pſychologie aufzuhelfen. Er iſt eine ſeichte Natur, ein Menſch —

— von dürft'gem Geiſte, der ſich nährt von Gegenſtänden, Künſten,
Nachahmungen,
Die alt ſchon und von Andern abgenutzt, erſt ſeine Mode werden.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfaſſer ſelbſt eine perſönliche Unterredung, die mich völlig in den Abgrund von Abſurdität hinabſehen ließ, der ſich in dieſem Individuum aufgethan hatte. Er iſt ein betrogener Menſch, der ſeine Narrheit für Weisheit, ſeine Schülerbegriffe für Ideen, ſein zuſammengeſtohlenes Exercitium für eine ganz neue Philoſophie, ſein Flickwerk für Meiſterwerk nicht ſowohl ſelbſt hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf (Reinhold) ſich zu halten verführen ließ. Das ganze Buch, ſeinen Grundriß der Logik, habe ich mir conſtruirt als eine Hülfe der Natur, dadurch nöthig gemacht, daß unglücklicher, aber unvermeidlicher Weiſe in einen zu tiefſter Empirie beſtimmten Kopfe von außen einige ſpeculative Ideen gerathen waren, die als ein fremdartiger Stoff nicht eher vertragen werden konnten, bis ſie empiriſch-pſychologiſch aſſimilirt waren. Das Buch iſt ein unförmlicher Abſceß des Gehirns, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empiriſcher Pſychologie getränktes, durch einige confuſe Ideen aus Reinhold'ſcher Elementarphiloſophie und Kant'ſcher kritiſcher Philoſophie verrücktes und in ſeiner Ordnung geſtörtes Seelenorgan, das ſich durch dieſen Auswuchs zur Geſundheit zu

Stuttgart brachte das Geſpräch der beiden Jenaer Freunde zur Kenntniß aller Derer, die zwiſchen Zürich und Greifswalde an den Schickſalen der Philoſophie beim Beginne des neunzehnten Jahrhunderts ein Intereſſe nahmen. Reiner und Holder! (ſchrieb tröſtend der Schwede Thorild, der damals in Greifswalde ſich aufhielt, nach Kiel) achten Sie nicht dieſes Geklingels einer Schelle! Glücklich ſind Sie, eine ſo allempörende Inſolenz gegen Sich zu haben und doch niemals Ihren eigenen Ton zu verſtimmen! — Arg genug war aber auch in dem Geſpräch mit dem „würdigen" Reinhold umgeſprungen worden. Dieſer Reinhold, ſagt Schelling, iſt mir von jeher ein langweiliger Geſelle geweſen, ſo daß mit ihm mich einzulaſſen oder ihn zu meinen Gegnern zu rechnen, mich immer viel Ueberwindung gekoſtet hat. Seine Manier zu recenſiren, iſt nach dem Muſter Nikolai's. Seine Dummheit iſt exemplariſcher Art, an Verrücktheit grenzend. Seine gekränkte Eitelkeit verwirrt ihm nicht nur den Verſtand, ſondern benebelt ihm auch die Sinne, daß er mit ſehenden Augen nicht ſieht. In ſeinem Kopf iſt eine totale Verwirrung, ein förmlicher Wahnſinn. Vor ſolcher Sinnloſigkeit ſteht mir der Verſtand ſtill. In gröbſter Unwiſſenheit, unwiſſendſter Arroganz gebraucht er ſeine groben und ſtumpfen Waffen und zeigt, wie ſelbſt mit der tiefſten Eingeſchränktheit ſich wenigſtens ein inſtinctartiges Vorgefühl der Vernichtung verträgt, das beim Anblick deſſen, worin die Vernichtungskraft liegt, in Angſt und kraftloſe Zuckungen ausbricht. Seine Darſtellung des Identitätsſyſtems iſt die von einem trivialen und in ſeiner Trivialität wieder verbrannten Gehirn zuſammengeſetzte und von einem Sudler ausgeführte Fratze. Er hat, wie Shakeſpeare ſagt, das Wort (Identität) von irgend einem geſcheidten Manne gehört und auf einen Narren angewandt.

In ſolchen und ähnlichen Kraftausdrücken läßt ſich das „ſtheniſche" Genie über ſeinen wiſſenſchaftlichen Gegner aus. Nicht beſſer kommt deſſen Meiſter Bardili weg, von welchem, wie wir geſehen haben, bisher Schelling ebenfalls zu lernen verſtanden hatte. Dieſer Menſch, heißt es, hat

ſchon früher in der Philoſophie geſtümpert und ſich durch ſeinen Grundriß der Logik aus der Obſcurität emporzuarbeiten getrachtet. Ganz mit der empiriſchen Pſychologie behaftet und ohne alle Ahnung, daß es etwas Speculatives gebe, ſuchte er den Idealismus empiriſch zu widerlegen. Ich habe ihn nie anders gekannt, als in der dickſten Empirie ſo verſunken und ertrunken, und über alles Speculative mit ſolcher Finſterniß geſchlagen, daß er über ſeine empiriſche Pſychologie auf keine Weiſe zu bedeuten war. Zu dieſem Uebel geſellten ſich zwei andere, die oberflächliche Schönſchreiberei und die Sucht, die Philoſophie durch ihre Geſchichte zu ſtudiren, dieſer aber durch empiriſche Pſychologie aufzuhelfen. Er iſt eine ſeichte Natur, ein Menſch —

— von dürft'gem Geiſte, der ſich nährt von Gegenſtänden, Künſten,
Nachahmungen,
Die alt ſchon und von Andern abgenutzt, erſt ſeine Mode werden.

Im Sommer 1800 hatte ich mit dem Verfaſſer ſelbſt eine perſönliche Unterredung, die mich völlig in den Abgrund von Abſurdität hinabſehen ließ, der ſich in dieſem Individuum aufgethan hatte. Er iſt ein betrogener Menſch, der ſeine Narrheit für Weisheit, ſeine Schülerbegriffe für Ideen, ſein zuſammengeſtohlenes Exercitium für eine ganz neue Philoſophie, ſein Flickwerk für Meiſterwerk nicht ſowohl ſelbſt hielt, als vielmehr durch einen andern Schwachkopf (Reinhold) ſich zu halten verführen ließ. Das ganze Buch, ſeinen Grundriß der Logik, habe ich mir conſtruirt als eine Hülfe der Natur, dadurch nöthig gemacht, daß unglücklicher, aber unvermeidlicher Weiſe in einen zu tiefſter Empirie beſtimmten Kopfe von außen einige ſpeculative Ideen gerathen waren, die als ein fremdartiger Stoff nicht eher vertragen werden konnten, bis ſie empiriſch-pſychologiſch aſſimilirt waren. Das Buch iſt ein unförmlicher Abſceß des Gehirns, gebildet durch die Einwirkung des Idealismus auf ein mit empiriſcher Pſychologie getränktes, durch einige confuſe Ideen aus Reinhold'ſcher Elementarphiloſophie und Kant'ſcher kritiſcher Philoſophie verrücktes und in ſeiner Ordnung geſtörtes Seelenorgan, das ſich durch dieſen Auswuchs zur Geſundheit zu

reconſtruiren ſuchte. Wir müſſen ihn daher nothwendig als Muſter und Exempel der Dummheit aufſtellen. Reinhold's Lammsnatur iſt aber ſoweit gekommen, einen mit ſeiner Philoſophie überzogenen und lackirten Gaſſenjungen für einen Philoſophen anzuſehen. Wie nur dem Kopf nicht alle Hoffnung ſchwindet, der immerfort an ſchalem Zeuge klebt! Mich können ſie verläumden, ſchmähen, mitunter auch ſtören; die Sache aber, die ſie läſtern, wird den Neid ſchlechter Zeitgenoſſen überleben und iſt von dem an Zahl kleinen, an Einſicht bei weitem größern Theil ſchon jetzt für das erkannt, was ſie iſt. —

In dieſem Tone geht es über den Vetter Bardili her. Ueber die Sache aber, von der hier die Rede iſt, giebt der „Verfaſſer" ſeinem „Freunde", nachdem dieſer erwähnt hatte, Reinhold halte Schelling's Syſtem für ein Product aus Spinozismus und (Fichte'ſchem) Dualismus, weil er ſich ſein ganzes Leben lang in Nichts als Zuſammenkneten und Zuſammenleimen geübt habe, folgende Aufklärungen. Wie man auch (ſo heißt es) die höchſte Idee der Philoſophie in Worte faſſe, ob ſie als abſolute Identität des Denkens und der Ausdehnung, des Ideellen und Reellen, oder wie ſonſt, ausgeſprochen werde, ſo enthält ſie doch von allen dieſen Gegenſätzen, an ſich betrachtet, weder das Eine, noch das Andere; ſondern ebendaſſelbe dem Weſen nach, was ideal iſt, iſt zugleich auch real; daſſelbe, was denkt, iſt zugleich auch das, was ausgedehnt iſt, ſo daß in der Natur des durch jene Idee Bezeichneten auch alle Dinge ohne einigen Unterſchied des Seins und des Nichtſeins, der Möglichkeit und der Wirklichkeit, auf eine nichtzeitliche, ewige Weiſe enthalten und ausgedrückt ſein müſſen und alſo auch nur durch und gleichſam an jener Trennung des Denkens und Seins, die mit dem Bewußtſein und für das Bewußtſein geſetzt wird, heraustreten, ſich vom All abſondern und in ein zeitliches Daſein übergehen. Jene im Bewußtſein und für das Bewußtſein nothwendige Trennung geſchieht aber — weil Eins nur am Andern, der Leib nur an der Seele, die Seele nur am Leibe ſich abſondern kann von der Ewigkeit — nothwendig

ſo, daß zugleich auf der einen Seite das Denken als geſetzt durch das Sein, auf der andern das Sein als geſetzt durch das Denken, und der Eine abſolute Indifferenzpunkt oder die abſolute Identität beider in zwei entgegengeſetzte relative Brennpunkte, Identitäts- oder Indifferenzpunkte getrennt erſcheint, ſo daß Denken und Sein doch nicht auseinander kommen, ſondern eins bleiben. Bei dieſer Bewandtniß der Sache kann jene abſolute Identität, die außerhalb des Bewußtſeins liegt, nicht Prinzip des Idealismus als Idealismus ſein; ſie iſt aber das Höchſte, worauf er geht und worin er ſich ſelbſt endigt, nicht wovon er ausgeht (wie es Reinhold nimmt). Der wahre Idealismus beruht einzig auf dem Beweiſe, daß außerhalb des Bewußtſeins und abgeſehen von ihm jene Trennung gar nicht exiſtire; dies hat Fichte mit der höchſten Klarheit und Beſtimmtheit aufgeſtellt; das Ich iſt nichts anders, als der höchſte Ausdruck jenes abſondernden Actes. Die Grenze aber, in welche ſich der Idealismus einſchließt, iſt, daß er nicht über das Selbſtbewußtſein hinausgeht. Nothwendig zum Setzen der höchſten Exiſtenz, d. h. des Abſoluten, iſt, daß es nicht zugleich, ſondern auf völlig gleiche Weiſe als unendliche Realität und als unendliche Idealität geſetzt werde. Denn es kann als Abſolutes nur unter der Form der Antinomie geſetzt werden, und indem an die Vernunft die Forderung geſchieht, es als beides auf völlig gleiche Weiſe zu ſetzen, ſo wird — weil Eins das Andere ausſchließt — das Abſolute nothwenig als dasjenige gedacht, was an ſich weder das Eine noch das Andere, aber ebendeshalb abſolut iſt. Es darf nicht unter einen der beiden Reflexionsgegenſätze fixirt und entweder blos als unendliches Sein oder blos als unendliches Denken ohne alle Antinomie gedacht werden. —

So Schelling. Man ſieht, welchen Nutzen für ihn die nüchterne Verſtandesklarheit Hegel's hatte und wie er ſelbſt jetzt, nach deſſen Vorgang in der Schrift über die Differenz Fichte's und Schelling's, ſeinen eigenen Standpunkt mit Klarheit und Entſchiedenheit nach Hegel's Formeln und Bezeichnungen auszuſprechen im Stande iſt. Daß

aber Reinhold, der ſich damals, zur Beurtheilung Schelling's, nur noch an Schelling's transſcendentalen Idealismus halten konnte, darin nichts anders, als den Fichte'ſchen Standpunkt finden konnte, war ihm nicht zu verargen; ſchwankte doch Schelling ſelbſt, ehe ihn Hegel's klarer Verſtand über ſich ſelbſt orientirte, zwiſchen dem Spinoza'ſchen Realismus der Naturphiloſophie und dem Fichte'ſchen Idealismus der Transſcendentalphiloſophie unentſchieden hinüber und herüber. Jetzt freilich, faſt im Mittelpunkt der Indifferenz oder Identität ſtehend, giebt er ſich mit vornehmer Brutalität gegen Reinhold den Schein, als ob nicht er ſelbſt bisher unſicher hinüber und herüber geſchwankt, ſondern vielmehr jener in ſeiner „Dummheit" ihn mißverſtanden habe. Indem ich (ſagt er zu ſeinem „Freunde") eine Darſtellung des transſcendentalen Idealismus gab, wollte ich auch wirklich nichts weiter, als eben den Idealismus darſtellen, ſowie ich ja auch eine Darſtellung der Monadenlehre oder des Materialismus geben könnte!

2.

Geſagt, gethan! Im Winter 1801—2 arbeitet Schelling ſein Geſpräch: „Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge" (1802) aus. Durch welche „gegenwärtige Lage der Wiſſenſchaft" ſah ſich Schelling hierzu „getrieben"? Welches waren die Einflüſſe, unter welchen, und die Motive, durch welche dieſe neue Schrift Schelling's zu Stande kam?

Seine genialen Grobheiten und ſtheniſchen Schimpfreden über Reinhold und Bardili hatte der philoſophiſche Genoſſe der romantiſchen Schule in dem „natürlichen", mit ſeinem Freunde Hegel wirklich gehaltenen Geſpräche „über das neueſte Identitätsſyſtem" herausgepoltert. In einem „kunſtgerechten" Geſpräch konnten füglich jene Natürlichkeiten der transſcendentalen Frechheit in der Handhabung der romantiſchen Praxis wegbleiben, welche jenem Geſpräch die lebendige dramatiſche Bewegtheit gegeben hatten. Zu dem Verſuche, nun auch ein kunſtgerechtes Geſpräch hervorzubringen,

wirkten mancherlei Veranlaſſungen in Schelling's damaliger Situation zuſammen. Zunächſt Friedrich Schlegel's „Geſpräch über die Poeſie", das im Jahre 1800 im „Athenäum" erſchienen war und welches ganz verſchiedene Anſichten über die Poeſie gegeneinander ſtellen ſollte, deren jede aus ihrem Standpunkte den unendlichen Geiſt der Poeſie in einem neuen Lichte zeigen könne und welche alleſammt mehr oder minder bald von dieſer, bald von jener Seite in den eigentlichen Kern der Poeſie zu dringen ſtreben. Gerade daſſelbe wollte auch Schelling an der Philoſophie zeigen. Er wollte dem „Pöbel der jetzt Philoſophirenden" in den verſchiedenen Formen und geſchichtlichen Hauptgeſtalten der Philoſophie das Eine vorführen, welches Gegenſtand aller wahren Philoſophie ſei. So läßt er ſeinen Bruno den Grund der wahren Philoſophie enthüllen, in welcher Platon's und Spinoza's Standpunkte zuſammenſchmelzen. Alexander ſoll das Prinzip der Philoſophie des Nolaners darſtellen, welche das ewige und göttliche Prinzip in der Materie erkenne; Anſelmo ſoll das Weſen der Leibnitz'ſchen Monadenlehre entwickeln, und Lucian und Bruno ſollen gemeinſchaftlich die Gegenſätze des Idealismus und Realismus in Betrachtung ziehen.

Dies war das Eine, wozu Schelling aus dem Schlegel'ſchen Geſpräch die formelle Anregung ſchöpfte. Was in dieſem letztern „Friedrich" im Kreiſe von Freunden bemerkt und anfänglich nur in Beziehung auf ſie gedacht hatte, beſchloß er allen denen mitzutheilen, die geſonnen ſind, in die heiligen Myſterien der Natur und der Poeſie kraft ihrer innern Lebensfülle ſich ſelbſt einzuweihen; Schritt für Schritt wollte er ſie bis zur Gewißheit der allerheiligſten Myſterien führen, in denen die Phyſik als eine mythologiſche Anſicht der Natur und die Mythologie als ein hieroglyphiſcher Ausdruck der umgebenden Natur in der Verklärung von Phantaſie und Liebe erſcheine. Dies Alles ſollte geſchehen, um die Entſtehung der neuen Mythologie zu beſchleunigen. Und nun Schelling? Hatte nicht auch er in ſeinem Syſteme des transſcendentalen Idealismus dieſe romantiſche Idee

einer neuen Mythologie ergriffen? Hatte er nicht die Kunst als das Höchste bezeichnet und von der Philosophie gefordert, daß sie mit der Kunst Eins und selber ein Kunstwerk sei? Was darum „Friedrich" vom Standpunkt der Poesie aus versuchte, das stellte Schelling unter den Gesichtspunkt der Philosophie. Indem er, nach dem Vorgange des Schlegel'schen Gesprächs über die Poesie, in seinem Gespräch über die Philosophie zunächst einleitend das Gelegentliche der Entstehung des Gesprächs schildert, wird dasselbe an einen Streit angeknüpft, den die Freunde bei einer frühern Zusammenkunft über die Mysterien und die Mythologie, so wie über das Verhältniß der Philosophie und Poesie gehabt. Indem der das Schöne Hervorbringende (hebt Anselmo hervor) die Ideen nur an schönen Dingen, nicht an sich selbst und nie die Schönheit an und für sich selbst darstellt, so ist sein Kunstwerk nothwendig exoterisch. Der Philosoph dagegen bestrebt sich, nicht das einzelne Wahre und Schöne, sondern die Wahrheit und Schönheit an und für sich selbst zu erkennen; seine Erkenntniß ist also esoterisch und ist geheim durch ihre eigene Natur, wie ja auch die Mysterien mehr durch sich selbst, als durch äußere Veranstaltungen solche sind und, obgleich einer großen Menge mitgetheilt, doch nicht entweiht werden konnten. Der Zweck aller Mysterien ist (wie Polyhymnio in einem frühern Gespräche entwickelte) kein anderer, als den Menschen von Allem, wovon sie sonst nur die Abbilder zu sehen gewohnt sind, die Urbilder zu zeigen. Darum wurden die Mysterien als eine Anstalt vorgestellt, um die Theilnehmer durch Reinigung der Seele zur Wiedererinnerung an die vormals angeschauten Ideen des an sich Wahren, Guten und Schönen und dadurch zur höchsten Seligkeit zu bringen. So sind die Mysterienlehren Nichts anders, als die erhabenste und vortrefflichste Philosophie, die uns durch das Alterthum überliefert worden. Es dünkt mir also (damit schließt Anselmo den einleitenden Theil des Gesprächs) daß wir ferner über die Einrichtung der Mysterien und die Beschaffenheit der Mythologie reden, so zwar, daß zunächst Bruno den Grund der wahren Philosophie

enthülle, von welcher er glaube, daß ſie in den Myſterien gelehrt werden müſſe; darauf Polyhymnio den Faden aufnehme, um die Sinnbilder und Handlungen zu beſchreiben, durch welche eine ſolche eſoteriſche Philoſophie dargeſtellt werden könne, und endlich, wie es nun komme, einer von uns oder wir alle zuſammen die Rede von der Mythologie und Poeſie vollführen.

Mit jener Gliederung des Thema's iſt nun aber nicht etwa die Gedankenfolge des vorliegenden Geſprächs beſtimmt, ſondern die Reihe der Gegenſtände zu einer Trilogie von Geſprächen bezeichnet, als deren Anfang das Geſpräch „Bruno" ſich zu erkennen giebt. Das Thema für Polyhymnio und das Thema für das dritte beabſichtigte Geſpräch iſt unausgeführt geblieben. Aecht ſchellingiſch erhalten wir nur das erſte Geſpräch der Trilogie; die beiden andern iſt er als Dialoge dem Publikum ſchuldig geblieben. Den Stoff des zweiten Dialogs, abgezogen von der ſymboliſchen Form, giebt er den Leſern zwei Jahre ſpäter in der Schrift „Philoſophie und Religion", wie er ſelbſt in dem Vorbericht zu dieſem Schriftchen erklärt. „Aeußere Umſtände" haben nicht zugelaſſen, dem zweiten Geſpräch in dieſer Folge die letzte Vollendung zur öffentlichen Erſcheinung zu geben. Den Stoff des dritten Dialogs, der die Rede von der Mythologie und Poeſie vollführen ſollte, werden wir in dem Aufſatz „über Dante in philoſophiſcher Beziehung" erblicken dürfen, welchen Schelling im Schlußhefte des zweiten Bandes vom kritiſchen Journal veröffentlichte.

Schelling nahm in ſeinem „Bruno" einen Anlauf zu einer neuen Methode und Form philoſophiſcher Darſtellung, der Kunſtform des Dialogs. Aber er gab ſie nach dem erſten Verſuche wieder auf; es fehlte ihm die Geduld und die plaſtiſche Kraft, um den Verſuch zu vollenden. Schlegel's Verſuch, in ſeinem „Geſpräch über die Poeſie" die Form platoniſchen Dialogs zu reproduciren, war kein unglücklicher geweſen. Das reizte Schelling zur Nachahmung. Er hatte zuerſt Fichte's und dann Spinoza's Methode verbraucht. Hegel's Methode hatte in deſſen damaligem Sy-

ſteme ihre ſpätere gediegene Vollendung noch nicht gefunden. Auch Giordano Bruno hatte bereits vor zwei Jahrhunderten mit Glück die Nachahmung der platoniſchen Dialoge verſucht. Und in der That, um den innern Einheits- und Mittelpunkt der philoſophiſchen Idee und ihre in der Wirklichkeit zur äußern Erſcheinung kommende Spaltung in Gegenſätze zugleich und beides in ſeiner nothwendigen Einheit zur Darſtellung zu bringen, worauf eben das Schelling'ſche Conſtruiren ausging, giebt es kein beſſeres Mittel, als die geſchickte Anlage und Handhabung des kunſtvollen Geſprächs, wie es in einem Theil der platoniſchen Dialoge mit bewundernswürdiger Meiſterſchaft angewandt worden war. Hier wird nämlich die gegenſeitige Erzeugung der Gedanken durch die Wechſelthätigkeit der ſich Unterredenden feſtgehalten und zugleich die Zufälligkeit einer blos hinüber- und herübergehenden Converſation, in der Jeder ſeine beſondere Anſicht mit Gründen zu behaupten ſucht, dadurch vermieden, daß das Ganze des Geſprächs dem ſachlichen Zweck untergeordnet wird. Die unterredenden Perſonen erſcheinen als die Träger der ſachlichen Gegenſätze, in deren Entwickelung und Ausgleichung die Aufgabe des Dialogs beſteht. Die Gegenſätze kehren ſich durch ihre eigene Natur und durch das Geſetz der Gedankenentwickelung ſelbſt in ihr Gegentheil um, indem Einer der Unterredenden, als leitende Hauptperſon den Faden des Fortgangs in der Hand behält. Dieſer Eine aber giebt nicht Auskunft auf an ihn geſtellte Fragen, oder Antworten auf ihm gemachte Einwürfe, ſondern er läßt vielmehr gerade in den Fragen die Fortbewegung des Gedankeninhaltes zum erzielten Reſultate hervortreten, während auf die Seite des Antwortenden nur die Zuſtimmung zu den Einzelheiten des Fortganges fällt.

Was das Thema des Schelling'ſchen Dialogs, die Vereinigung der Poeſie und Philoſophie zur Verkündigung der göttlichen Myſterien des Univerſums, betrifft: wer konnte als Vertreter dieſer Anſicht wenigſtens unter den Neueren würdiger erſcheinen, als Giordano Bruno, der philoſophiſche Genius Italiens am Ausgang des ſechszehnten Jahr-

hunderts, der mit der Anlage zum Dichter nicht ſelten geradezu in Verſen philoſophirt und in ſeinen lateiniſch und italieniſch geſchriebenen Werken ein hohes Lied von der unendlichen Verwirklichung der unendlichen Macht im All geſungen hatte! Seine Grundanſchauungen hatte Jacobi's Auszug aus der Schrift des Nolaners „von der Urſache, dem Prinzip und dem Einen" ſchon vor Jahren, zur Vergleichung mit Spinoza's Lehren zuſammengeſtellt. Die Cardinalpunkte des Jacobi'ſchen Auszugs enthalten den Kern auch des Schelling'ſchen „Bruno", nur daß ſich an dieſen Kern noch platoniſche, ſpinoziſche und hegel'ſche Reminiscenzen anſetzen. Der Identitätslehrer beim Beginnen des neunzehnten Jahrhunderts hat in ſeinem „Bruno" nicht etwa blos dem Alexander einen kurzen Abriß der Identitäts-Lehre des Nolaners in den Mund gelegt, wofür er in den Anmerkungen am Schluſſe des Büchleins als Belegſtellen einige Bruchſtücke aus Jacobi's Auszug mittheilt, ſondern mit ſeiner beneidenswerthen Virtuoſität im Aſſimiliren fremder Gedanken wußte Schelling mit gewandter Eleganz Bruno's Grundanſchauungen überhaupt für ſein eigenes Syſtem ebenſo zu verwerthen, wie er ſich Spinoza'ſche Sätze, Fichte'ſche Anſchauungen und Hegel'ſche Gedanken anzueignen verſtand.

In der Gliederung des Dialogs nahm ſich Schelling, wie geſagt, Schlegel's Dialog über die Poeſie zum Muſter. Anſelmo eröffnet das Geſpräch und iſt in der Einleitung, als active Perſon, dem ſich vorwaltend paſſiv verhaltenden Mitredner Lucian gegenüber, die leitende Hauptperſon, welche das Thema und die Richtung des Geſprächs beſtimmt. Er repräſentirt die platoniſch-leibnitziſch-ſpinoziſch-hegel'ſche Anſchauungsweiſe, in die ſich Schelling eingekleidet hat. Aber nachdem das Thema des Geſprächs feſtgeſtellt worden, übernimmt Bruno die thätige Rolle im Wechſelgeſpräch mit Lucian, der ſich belehren läßt und in verſchiedenen Wendungen beſtätigt und zugiebt, was Bruno entwickelt. In einem längern Vortrag webt derſelbe in die Darſtellung des Identitätsſyſtems außer platoniſchen Anſchauungen auch die Grundzüge der Lehre des Nolaners und

Hegel'ſche Gedanken ein. Namentlich entwickelt Bruno den Sinn der drei Keppler'ſchen Geſetze, wie ſie durch die frühern Bemühungen eines Freundes (Hegel's nämlich) dargeſtellt worden ſeien. Während ſich der geſchichtliche Bruno in ſeiner Weltanſchauung nur auf Kopernikus ſtützen konnte, ſtellt ſich der Schelling'ſche Bruno auf den Standpunkt des zweiten Entdeckers der Harmonie des Weltbaues. Hierauf nimmt Anſelmo das Geſpräch wieder auf, um die weiteren Rollen zu vertheilen: Alexander ſoll die Grundgedanken der „materialiſtiſchen" Weltanſchauung des Nolaners entwickeln; Anſelmo ſelbſt will die Leibnitziſche Lehre von der Intellectualwelt darſtellen; und Lucian und Bruno werden mit der Betrachtung des Gegenſatzes von Idealismus und Realismus betraut. Und dieſe vier Formen der Philoſophie ſollen gleichſam die vier Weltgegenden der Philoſophie bezeichnen, ſo daß der Weſtwelt der Materialismus, der Oſtwelt der Intellectualismus angehören und der Realismus ſüdlich, der Idealismus nördlich ſein ſoll. Nachdem nun ein Jeder derſelben in beſondern Reden, nur Lucian und Bruno im Wechſelgeſpräche, ihre Aufgabe vollführt haben, entwickelt zuletzt wieder Bruno die Myſterien der Philoſophie ſelbſt.

Nur der das Geſpräch äußerlich leitende Muſikmeiſter iſt alſo Anſelmo; er hat das Taktſtäbchen in der Hand und zeigt an, wo die einzelnen Solopartien einfallen ſollen. Den innerlichen Mittelpunkt des Geſprächs bildet Bruno, der den Grund der wahren Philoſophie zu enthüllen und auseinander zu ſetzen hat, von welcher Art die Philoſophie ſei, die in den Myſterien gelehrt werden ſolle. Da er nun die Grundanſchauungen ſeines Ahnherrn aus Nola, die monadiſche Intellectualwelt Leibnitz's und die Wahrheit des Idealismus bereits als Elemente in ſeine Identitätslehre aufgenommen hat, ſo ſieht man freilich nicht ein, wozu durch Alexander und Anſelmo noch einmal beſonders der angebliche, ungeſchichtliche Materialismus des geſchichtlichen Bruno der Intellectualismus Leibnitz's dargeſtellt werden und warum, wenn denn dieſe Epiſoden eingeflochten

werden ſollten, nicht auch Platon und Spinoza ebenfalls dargeſtellt worden ſind, welche zu der „wahren" Philoſophie der Myſterien des Schelling'ſchen Bruno in ganz gleichem Verhältniß ſtehen, wie der Nolaner und der Monadenlehrer. Jene Epiſoden, die auf Bruno's längern Vortrag folgen, machen, daß das Ganze allzuſehr auseinanderfällt; es fehlt der Alles zuſammenhaltende Faden eines innerlichen Fortganges, einer fortſchreitenden Entwickelung zum Ziele hin, welches mit der am Schluß gegebenen Ausſicht in die Myſterien der Philoſophie eigentlich unvermittelt auftritt. Der Leſer wird auf dem Wege nach Eleuſis mehr zerſtreut und abgezogen, als wahrhaft zum Ziele hingeführt.

Was lehrt nun aber der Schelling'ſche Bruno? Welcher Art iſt die Myſterienphiloſophie, die er enthüllt und von welcher er weiß, daß ſie die wahre ſei? Er geht aus von der Idee deſſen, worin alle Gegenſätze nicht ſowohl vereinigt, als vielmehr Eins, und nicht ſowohl aufgehoben, als vielmehr gar nicht getrennt ſind, d. h. von der Idee der abſoluten Einheit als Einheit der Einheit und des Gegenſatzes oder des Ideal- und des Realgrundes, des Denkens und Anſchauens, des Unendlichen und Endlichen.

1. Auf welche Art ſind in dieſer Idee aller Ideen Reelles und Ideelles, Endliches und Unendliches Eins? Weil durch den Gegenſatz des Idealen und Realen auch der Gegenſatz der Möglichkeit und Wirklichkeit durch alle unſere Begriffe geſetzt iſt; ſo müſſen wir auch mit Grund ſchließen, daß auch alle Begriffe, die auf dieſem Gegenſatze beruhen oder aus ihm hervorgehen, nicht minder, als jener Gegenſatz ſelbſt falſch und in Anſehung jener höchſten Idee, in Betreff deren wir keinen Unterſchied des Seins und Nichtſeins denken können, ohne alle Bedeutung ſind. Im an und für ſich ſeienden Begriff iſt zwar die unendliche, ſich immer gleiche Möglichkeit aller Dinge enthalten, die ihm in der unendlichen Zeit entſprechen, aber eben nur als Möglichkeit, ſo daß derſelbe nicht völlig abſolut iſt. Dieſem an und für ſich ſeienden Begriffe, als dem unendlichen Denken oder der unendlichen Idealität, gegenüber liegt in dem Anſchauen, als dem Sein oder der un-

endlichen Realität, für das Denken mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit aller Dinge. Im Abſoluten ſind Denken und Anſchauen ſchlechthin Eins, und darum ſind im Abſoluten auch die Dinge nicht blos durch ihre Begriffe als unendlich, ſondern durch ihre Ideen als ewig, mithin ohne alle Beziehung auf die Zeit und mit abſoluter Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit.

2. Wie iſt aber mit jenem ewigen Sein der Dinge in ihren Ideen die unendliche Beſtimmtheit der wirklichen Dinge durch einander zu vereinigen? Begriff iſt als unendlich, die Anſchauung als endlich, beide aber als eins in der Idee und völlig ungetrennt geſetzt, die Idee aber das einzige an ſich Reale. In Anſehung der Idee ſonach, d. h. wahrhaft, iſt weder das Unendliche, noch das Endliche etwas für ſich unabhängig von unſerm Unterſcheiden, ſondern jedes nur durch ſein Entgegengeſetztes das, was es iſt. Wenn alſo das Endliche oder Beſtimmte iſt, ſo iſt nothwendig auch das Unendliche bei ihm und ungetrennt von ihm in dem, was wir als ewig geſetzt haben. Das in's Unendliche fort beſtimmte Endliche iſt in der Idee mit dem an und für ſich ſelbſt Unendlichen, der in ſich vollendeten und ſchlechthin gegenwärtigen Unendlichkeit oder dem Begriff, unmittelbar verknüpft und ohne Vermittelung als Eins geſetzt. Dieſem aber kann nur eine zeitloſe unendliche Endlichkeit, d. h. eine ſolche, welche niemals, ſelbſt nicht durch Hinwegnahme der Zeit, aufhören kann, endlich zu ſein, gleich oder angemeſſen ſein. Der Möglichkeit nach oder im unendlichen Denken iſt alſo Alles Eins, ohne Unterſchied der Zeit oder der Dinge; der Wirklichkeit nach oder in der Anſchauung iſt es dagegen nicht Eins, ſondern Vieles und nothwendig in's Unendliche fort endlich. Kein Endliches iſt an ſich außer dem Abſoluten; jedes iſt vielmehr nur für ſich ſelbſt einzeln; denn im Abſoluten iſt, was im Endlichen ideal iſt, ohne Zeit auch real, denn das Abſolute ſetzt ſich ſelbſt das Verhältniß von Urſache und Wirkung, und es ſetzt ſich ſelbſt ſeine Zeit. Im Abſoluten ſind Sein und Nichtſein unmittelbar zuſammengeknüpft; denn auch die nichtexiſtirenden Dinge und die Begriffe dieſer

Dinge ſind im Ewigen nicht anders, als wie auch die exiſtirenden Dinge und deren Begriffe, nämlich auf ewige Weiſe d. h. in ihren Ideen, enthalten. Alle andere Exiſtenz aber iſt Schein.

3. Wie kann nun jene Idee der höchſten Einheit, mit der wir das empiriſche Bewußtſein überfliegen, Prinzip des Wiſſens ſein? Wiſſen iſt Einheit des Denkens und Anſchauens und als ſolches Bewußtſein. Das Prinzip des Bewußtſeins iſt aber nichts Anderes, als eben dieſelbe Einheit des Denkens und Anſchauens, nur rein oder abſolut gedacht; d. h. ſie iſt das im abgeleiteten oder empiriſchen Bewußtſein enthaltene reine oder abſolute Bewußtſein. Und die Einheit im abſoluten Bewußtſein iſt wiederum dieſelbe, wie die Einheit im Abſoluten ſchlechthin betrachtet, d. h. die Einheit im Wiſſen iſt nur relativ oder andern ſolchen Einheiten gegenüberſtehend, ſo daß Reelles und Ideelles unterſcheidbar ſind, während ſie dagegen im Abſoluten als ununterſcheidbar, als völlig indifferent gedacht werden. Sobald überhaupt von der abſoluten Einheit abgeſehen und eine relative geſetzt wird, muß jene höchſte Einheit in zwei Punkte getrennt erſcheinen; den einen, wo durch das Reelle das Ideelle, den andern, wo durch das Ideelle das Reelle als ſolches geſetzt wird. Was dem Wiſſen entgegenſteht, iſt das Sein; beide alſo ſind relative Einheiten, und ſo wenig wie das Wiſſen eine reine Idealität, iſt das Sein eine reine Realität. Keine dieſer beiden Einheiten iſt etwas an ſich, denn jede iſt nur durch die andere, jede ſteht und fällt mit der andern, und keine von beiden kann alſo das Prinzip der andern ſein. Das abſolute Bewußtſein iſt aber die abſolute Einheit nur in ſo fern, als ſie gleiches Prinzip beider Einheiten, alſo allgemein, allgegenwärtig, allumfaſſend iſt. In den Dingen erblicken wir nichts als die verſchobenen Bilder jener abſoluten Einheit; auch im Wiſſen, als relativer Einheit, erblicken wir nur ein nach anderer Richtung verzogenes Bild des abſoluten Erkennens.

4. Wie iſt nun aber die Körperwerdung der Ideen oder jenes Heraustreten aus dem Ewigen, womit das Be-

wußtſein verknüpft iſt, nicht nur als möglich, ſondern als nothwendig einzuſehen? In jener höchſten Einheit, als der allervollkommenſten Natur und dem heiligen Abgrunde, aus dem Alles hervorgeht und in den Alles zurückkehrt, ſetzen wir vorerſt die abſolute Unendlichkeit, ſodann aber dieſer ſchlechthin angemeſſen und genügend das zeitlos gegenwärtige und unendliche Endliche. Beide aber ſetzen wir als Ein Ding und der Sache nach oder reeller Weiſe als völlig Eins, wenn auch dem Begriffe nach oder ideeller Weiſe ewig verſchieden. Auf dieſe Weiſe ſchläft, wie in einem unendlichen fruchtbaren Keim das Univerſum mit dem Ueberfluß ſeiner Geſtalten und der Fülle ſeiner zeitlich endloſen Entwickelungen, in jener ewigen Einheit oder abſoluten Ewigkeit, Vergangenheit und Zukunft ungetrennt beiſammen, unter einer gemeinſchaftlichen Hülle. Alle in jener zeitloſen Endlichkeit, die bei dem Unendlichen iſt, von Ewigkeit begriffenen einzelnen Dinge ſind unmittelbar durch ihr Sein in den Ideen auch belebt und dadurch auch befähigt, ſich für ſich ſelbſt, aber nicht für das Ewige, loszuſagen von jener zeitloſen Endlichkeit und zum zeitlichen Daſein zu gelangen. Jedes Ding mit dem relativen Gegenſatze des Endlichen und Unendlichen ſondert ſich von der Allheit ab, trägt aber in dem, wodurch es beide Gegenſätze vereint, das Gepräge und gleichſam ein Abbild des Ewigen an ſich. So zieht das einzelne Ding die Idee, worin Anſchauen und Denken Eins ſind, mit in die Zeitlichkeit, die dann als das Reale erſcheint und nunmehr nicht mehr das Erſte, ſondern das Dritte iſt. Je vollkommener ein Ding iſt, deſto mehr beſtrebt es ſich, ſchon in dem, was an ihm endlich iſt, das Unendliche darzuſtellen, um auf dieſe Weiſe das an ſich Endliche dem an und für ſich Unendlichen ſo viel möglich gleich zu machen. Je mehr aber das Endliche an einem Einzelweſen von der Natur des Unendlichen hat, deſto mehr nimmt es auch von der Natur des Ganzen an, deſto dauernder und unvergänglicher und in ſich vollendeter erſcheint es und deſto unbedürftiger deſſen, was außer ihm iſt. Von dieſer Art ſind die Geſtirne und alle Weltkörper, deren jeder das ganze Univerſum in ſich

darzuſtellen nicht nur beſtrebt iſt, ſondern es wirklich darſtellt, ſo daß ſie ſelige Geſchöpfe und unſterbliche Götter ſind. In ihrem Umlauf aber, welcher die Vertilgung alles Gegenſatzes und die reine Einheit, die abſolute Selbſtändigkeit iſt, athmen ſie den göttlichen Frieden der wahren Welt und die Herrlichkeit der erſten Beweger. In der Mitte aller Sphären, an dem Abbild ihrer Einheit, entzündete ſich das unſterbliche Licht, welches die Idee aller Dinge und der Subſtanz gleich iſt. Dasjenige aber, was unaufhörlich die Differenz in die allgemeine Indifferenz aufnimmt, iſt die Schwere. Das Licht iſt das göttliche oder wirkende, die Schwere das natürliche oder leidende Prinzip der Dinge. Dasjenige aber, was aus der Beziehung des Endlichen, Unendlichen und Ewigen auf das Ewige entſpringt, iſt der Raum, das ewig ruhige, nie bewegte Bild der Ewigkeit. Der Raum iſt die abſolute Gleichheit der drei Dimenſionen: Länge, Breite und Tiefe, deren Gerüſt das auseinandergezogene Bild der innern Verhältniſſe des Abſoluten iſt. Sofern das Ding blos die relative Gleichheit mit ſich ſelbſt behauptet, wird ihm das Allgemeine und das Beſondere nicht anders, als wie die Linie dem Winkel, mithin zum Dreieck verbunden. Sofern es dagegen dem unendlichen Begriff der Dinge verknüpft wird, kann ihm jener nur als das Quadrat von ihm verknüpft werden. Wird aber das Quadrat mit dem, wovon es das Quadrat iſt, vervielfacht, ſo entſteht der Würfel, welcher das ſinnliche Abbild der Idee oder der abſoluten Einheit des Gegenſatzes und der Einheit ſelber iſt. Daher wird dasjenige, was wir an jedem Dinge zu ſeiner Wirklichkeit erfordern, durch drei Stufen oder Potenzen ausgedrückt, ſo daß jegliches Ding das Univerſum nach ſeiner Weiſe darſtellt. Die reale Dimenſion iſt allein die Vernunft, welche das unmittelbarſte Abbild des Ewigen iſt. Vom unendlichen Denken dagegen iſt ein ſtets Bewegtes, ewig friſches, harmoniſch fließendes Bild die Zeit, welche in uns dem Selbſtbewußtſein entſpricht.

5. Die Seele iſt ein Theil des unendlich organiſchen Leibes, der in der Idee iſt. Sofern ſich die Seele auf den Leib bezieht, iſt ſie die Möglichkeit deſſen, wovon im Leibe

die Wirklichkeit ausgedrückt iſt. Sie iſt der unmittelbare Begriff des Leibes als eines Dinges. Dagegen die Seele, ſofern ſie unendlich iſt, ſtellt ſich als Möglichkeit der endlichen Seele, als der Wirklichkeit, gegenüber. Das Zuſichſelberkommen des Unendlichen ſpricht ſich in dem Begriff des Ich aus, mit welchem als einem Zauberſchlage die Welt ſich öffnet. Das Ich beruht auf dem Zugleich-Unendlich- und Endlichſein. Auch die endlichen und erſcheinenden Dinge ſind für das Ich nur durch das Ich, da ſie in das zeitliche Erkennen nur durch jenes Objectivwerden des Unendlichen im Endlichen gelangen. An allen endlichen Dingen muß der Ausdruck des Unendlichen, aus welchem, und des Endlichen, in welchem ſie reflectirt werden, und des Dritten, Ewigen, worin ſie Eins ſind (und welches freilich im Abſoluten das Erſte iſt) erkannt werden. In dem Weſen jenes Einen, welches von allem Entgegengeſetzten weder das Eine, noch das Andere iſt, werden wir den ewigen Vater aller Dinge erkennen, der nie aus ſeiner Ewigkeit heraustritt und in einem und demſelben Act göttlichen Erkennens Unendliches und Endliches begreift. Und das Unendliche zwar iſt der Geiſt, welcher die Einheit aller Dinge iſt. Das Endliche aber an ſich iſt zwar gleich dem Unendlichen, durch ſeinen Willen aber ein leidender und den Bedingungen der Zeit unterworfener Gott. Dieſe Drei ſind Eins in Einem Weſen, und auch das Endliche als Endliches iſt gleichwohl ohne Zeit bei dem Unendlichen. Die Dreieinigkeit des Unendlichen, Endlichen und Ewigen iſt im Anſchauen dem Endlichen, im Denken dem Unendlichen, in der Vernunft dem Ewigen untergeordnet.

6. Aus dieſen drei Weiſen der Unterordnung und Beziehung auf einander werden nun die Kategorien abgeleitet, und Lucian iſt ſo gefällig, entzückt auszurufen: O bewundernswürdige Form des Verſtandes! Welche Kunſt iſt es, deine Verhältniſſe zu ergründen und den gleichen Abdruck des Ewigen von dem Gerüſte der körperlichen Dinge an, bis hinauf zur Form des Schluſſes zu erkennen. In deine Betrachtung verſenkt ſich der Forſcher, nachdem er in dir das

Abbild des Herrlichſten und Seligſten erkannt hat! — So ähnlich mochte wohl Schelling's jüngerer Bruder, der als Mediciner im Winter 1801—2 bei Hegel in die Tiefen der Logik und Metaphyſik ſich einweihen ließ, über die Wunder des Erkennens ſich geäußert haben. Aber leider! iſt es, nach des ältern Schelling tieferer Einſicht, nur der Verſtand, nicht die Vernunft, welcher die Erkenntniß durch Schlüſſe zu Stande bringt. Der Verſtand (ſo läßt dieſer ſeinen Bruno fortfahren) bleibt der Vernunft nothwendig untergeordnet, die Logik dagegen beruht auf der Unterordnung der Vernunft unter den Verſtand; ſie iſt eine bloße Verſtandeswiſſenſchaft, in welcher für die Philoſophie keine Hoffnung liegt, ja in welcher man nicht einmal die Schwelle der Philoſophie begrüßt. Die wahre und höchſte Erkenntnißart iſt diejenige, durch welche Endliches und Unendliches im Ewigen, nicht aber das Ewige im Endlichen oder Unendlichen erblickt wird, in welcher die Dinge ſo beſtimmt werden, wie ſie in der höchſten Indifferenz des Idealen und Realen beſtimmt ſind. In der Vernunft allein gelangt Alles zu der gleichen Einheit des Denkens und Seins, wie im Abſoluten. Denn die ſich ſelbſt erkennende Vernunft, indem ſie jene Indifferenz, die in ihr iſt, allgemein und abſolut als den Stoff und die Form aller Dinge ſetzt, erkennt allein unmittelbar alles Göttliche in ſeiner unbeweglichen Einheit. Zur Natur des Abſoluten gehört, daß die Form in ihm das Weſen, das Weſen die Form ſei, und Beides iſt auch in der Vernunft ausgedrückt. Die Natur des Abſoluten iſt nicht durch den Begriff der Thätigkeit zu beſtimmen; denn der Gegenſatz von Thätigkeit und Sein gehört nur der abgebildeten Welt an. Oder gäbe es einen Ausdruck für eine Thätigkeit, die ſo ruhig wie die tiefſte Ruhe, für eine Ruhe, die ſo thätig iſt, wie die höchſte Thätigkeit? Das Eine aller Philoſophie iſt das Abſolute. Nicht im Abſoluten, welches ſchlechthin Eins iſt, ſondern nur in der Betrachtung deſſelben iſt eine Doppelheit. Indem das Reale oder das Weſen am Abſoluten betrachtet wird, entſteht der Realismus. Wird das Ideale oder die Form am Abſoluten betrachtet, ſo entſteht

der Idealismus. Im Abſoluten ſelbſt aber iſt das Reale auch das Ideale, und das Ideale auch das Reale; Weſen und Form werden nur im Endlichen unterſchieden, im Abſoluten ſind ſie Eins. Auf der Einſicht dieſer Indifferenz beruht die Einſicht der Philoſophie ohne allen Gegenſatz, der Philoſophie ſchlechthin. In ihr, dem abſoluten Erkennen, ſind Denken und Sein nur der Potenz, nicht der That nach. Nur in der Idee oder in einer intellectuellen Anſchauung iſt die Einheit des Denkens mit dem Sein; in der Wirklichkeit iſt ſie immer nur relativ, nur als relative Ichheit. Die abſolute Ichheit iſt die intellectuelle Anſchauung oder das abſolute Wiſſen.

Für die Form der Wiſſenſchaft, wodurch der gedrungene Keim des Prinzips zur höchſten Entwickelung und bis zur vollkommenen Harmonie mit der Geſtalt des Univerſums ausgebildet wird, von welcher die Philoſophie der getreue Abdruck ſein ſoll, hat Jordano Bruno die Regel aufgeſtellt in den Worten: Um in die tiefſten Geheimniſſe der Natur einzudringen, muß man nicht müde werden, den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge nachzuforſchen; den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte; ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt. Dieſem folgend — ſo läßt nun Schelling ſeinen Bruno den Dialog beſchließen — werden wir zuerſt in der abſoluten Gleichheit des Weſens und der Form die Art erkennen, wie Endliches und Unendliches aus ihrem Innern hervorquillt, und werden begreifen, wie jener einfache Strahl, der vom Abſoluten ausgeht und es ſelber iſt, in Differenz und Indifferenz, Endliches und Unendliches getrennt erſcheine. Wir werden das Univerſum bis dahin verfolgen, wo jener abſolute Einheitspunkt in zwei relative getrennt erſcheint, in deren einem wir den Quellpunkt der reellen und natürlichen, in dem andern den Quellpunkt der ideellen und göttlichen Welt erkennen, und mit jener die Menſchwerdung Gottes von Ewigkeit, mit dieſer die nothwendige Gottwerdung des Menſchen feiern. Und indem wir

auf dieſer geiſtigen Leiter frei und ohne Widerſtand uns auf- und abbewegen, werden wir jetzt herabſteigend die Einheit des göttlichen und natürlichen Prinzips getrennt, jetzt hinaufſteigend und Alles wieder in das Eine auflöſend, die Natur in Gott und Gott in der Natur ſehen. Nachdem wir aber zu dieſer Höhe gelangt ſind und das harmoniſche Licht jenes wundervollen Erkennens angeſchaut und dieſes zugleich als das Reale des göttlichen Weſens erkannt haben, wird es uns alsdann verſtattet ſein, die Schönheit in ihrem Glanze zu ſehen und in der ſeligen Gemeinſchaft mit allen Göttern zu leben. Wir werden die königliche Seele des Jupiter begreifen, der in unnahbarem Aether wohnt. Auch die Schickſale des Univerſums und die Vorſtellungen von den Schickſalen und dem Tode eines Gottes werden uns nicht verborgen bleiben, ſowenig wie die Zurückziehung des göttlichen Prinzips von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der ſtarren Nothwendigkeit überliefert worden. Vor Allem aber wird unſer Auge auf die oberen Götter gerichtet ſein, und jenes ſeligſten Seins Theilnahme durch Anſchauen erlangend, werden wir wahrhaft vollendet werden, indem wir nicht nur als der Sterblichkeit Entflohene, ſondern als ſolche, welche die Weihe unſterblicher Güter empfangen haben, im dem herrlichen Kreiſe leben. —

Mit dieſer „wundervollen" Ausſicht in die Myſterien der „wahren" Philoſophie, welche geheim und eſoteriſch durch ihre eigene Natur, durch Sinnbilder und Handlungen dargeſtellt werden ſollten, ſchließt der erſte Dialog in der von Schelling angekündigten dialogiſchen Trilogie. Polyhymnio hatte den Faden künftig aufnehmen und jene Sinnbilder und Handlungen der philoſophiſchen Myſterien in der ſymboliſchen Form eines zweiten Dialogs als Myſtagog darſtellen ſollen. Es kam nicht dazu. Aber prophetiſch hatte Schelling mit dieſem Thema die Welt vorausbezeichnet, welche ihn nicht weniger als die vierzig letzten Jahre ſeines Lebens ausſchließlich beſchäftigte. Was man in der Jugend wünſcht, hat man im Alter in Fülle; Schelling hat es erreicht, wonach ſeine Phantaſie verlangte, in der ſeligen

Gemeinſchaft mit allen Göttern, in ihrem herrlichen Kreiſe zu leben.

Auch in anderer Beziehung iſt das Geſpräch für Schelling bedeutſam geworden. Jetzt, nachdem er endlich das Identitätsſyſtem als abſoluten Idealismus aufgeſtellt hatte und ſeine Differenz von Fichte durch Hegel der philoſophiſchen Welt klar geworden war, zeigt ſich Schelling unfähig, dieſes Identitätsſyſtem aus ſeinen eigenen Grundlagen rein durchzuführen. Er kleidet ſich im „Bruno" in die platoniſche Ideenwelt, in Gordano Bruno's Poeſie des Univerſums und in Hegel's theologiſch-ſpeculative Gedanken von der Dreieinigkeit des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, vom eingebornen Sohn des Vaters, von der Menſchwerdung Gottes und vom Gottwerden des Menſchen und fängt an, vom geſchichtlichen Erwerb der Vergangenheit zu reden, welcher er Anfangs als Revolutionär in der Philoſophie kühn den Rücken gekehrt hatte. Kein vortrefflicheres Mittel gab es hierzu, als die Geſprächsform. Er ließ die Ideen Anderer, in die er ſich innerlich umgekleidet hatte, durch die Perſonen des Geſprächs vortragen, und die Leſer gewöhnten ſich unter der Hand daran, ſie als Schellingiſch anzuſehen, und Schelling hatte Gelegenheit, ſich demnächſt ſelbſt auf dieſe Brücke zu ſtützen und auf Bruno zurückzuweiſen.

Daß der naturphiloſophiſche Inhalt, von einzelnen Reminiſcenzen an Gordano Bruno, Platon's Timäus und Hegel's Anſicht über die Planetenbahnen abgeſehen, in der Hauptſache mit den frühern naturphiloſophiſchen Anſichten Schellings übereinſtimmt, läßt zwar nicht der Titel vermuthen, indem er das natürliche vom göttlichen Prinzip der Dinge, in der Weiſe des Gordano Bruno unterſcheidet; in Wahrheit aber reducirt ſich dieſe Unterſcheidung auf die ſchon früher von Schelling beliebte Entgegenſetzung des Lichts und der Schwerkraft. Erſteres iſt ihm jetzt das [illegible]e, wirkende; letztere das natürliche, leidende Prinzip [illegible]ge. Die Spielereien mit Linien, Winkel, Dreieck, [illegible]t und Würfel hat er von Baader gelernt, von

welchem auch Hegel in ſeinem urſprünglichen Syſtem etwas angeſteckt war. Wo die Vernunft mit dem Würfel, das Selbſtbewußtſein mit der Zeit zuſammengeſtellt wird, hört alles Denken auf. Ebenſo wenig iſt damit, daß wir in den Dingen die verſchobenen Bilder der abſoluten Einheit zu erblicken aufgefordert werden, im Geringſten etwas erklärt oder eine wirkliche Einſicht gewonnen. Und hätte Platon's Ideenlehre das Welträthſel zu löſen vermocht, ſo würde ſich der denkende Geiſt nicht ſeit Bacon und Carteſius auf andern Wegen damit abgemüht haben. Werden aber Wiſſen und Sein als entgegengeſetzte Pole oder relative Einheiten einander gegenübergeſtellt, ſo ſind damit nur Beziehungen und Verhältnißbeſtimmungen der Wirklichkeit zu feſten Reflexionsbeſtimmungen verdichtet, welche ſich vor der Schärfe des eindringenden Verſtandes auflöſen, ſobald man nur den erſten Verſuch macht, ſich die Entſtehung und den Hergang des Wiſſens in der pſychologiſchen Entwickelung des Einzelnen klar zu machen.

Aber ein Schaukelſpiel mit Abſtractionen, ein Hinüber- und Herüberphantaſiren zwiſchen willkürlich feſtgeſtellten Reflexionspunkten iſt allerdings leichter und müheloſer, als gründliche pſychologiſche Analyſe und Forſchung. Denken und Anſchauen werden von dem ſpeculativen Phantaſten als Gegenſätze gefaßt und mit Möglichkeit und Wirklichkeit, Unendlichem und Endlichem, Idealität und Realität gleichgeſetzt. Daß dieſe Entgegenſtellung falſch iſt, lehrt jeder Verſuch, ſich das Verhältniß zwiſchen Anſchauen und Denken pſychologiſch klar zu machen. Das Anſchauen der wirklichen Dinge wird von Schelling durch ein geſchicktes Taſchenſpiel dem Denken des Begriffs der Dinge entgegengeſetzt, als ob nicht in Wahrheit immer und allenthalben in aller Erfahrung das Denken aus dem Vorſtellen und Anſchauen hervorginge, als ob nicht den angeſchauten wirklichen Dingen bei weiterm Fortgange des Erkenntnißvorganges das Denken ebenderſelben wirklichen Dinge entſpräche! Vom ſpeculativen Escamoteur aber wird der aus der Anſchauung gewonnene Begriff der wirklichen Dinge als ein davon vermeintlich Unabhängiges

und Selbſtändiges in ein Jenſeits verſetzt und den wirklichen Dingen als ihre Möglichkeit vorausgeſetzt. Der wirklichen Welt wird eine blos gedachte, eine Welt der Begriffe oder der bloßen Möglichkeiten vorangeſtellt, ſofort aber dieſes bloße Gedachtwerden der Dinge hinterher wieder als ein urſprünglich Wirkliches, als ein ewiges Sein der Dinge in den Ideen genommen. Als ob nicht dieſe platoniſche Trennung der Ideenwelt von der wirklichen Welt bereits durch den kritiſchen Verſtand des Ariſtoteles, um von Kant ganz zu ſchweigen, gerichtet und in ihrer Unhaltbarkeit aufgezeigt worden wäre!

Aber freilich werden ja Denken und Anſchauen im Abſoluten von Schelling als ſchlechthin eins geſetzt, die nur der Verſtand trenne! Wenn es ſich nur nicht herausſtellte, daß ſchon auf dem Standpunkt des Verſtandes jene Entgegenſetzung des Anſchauens und Denkens, wie ſie Schelling feſtſtellt, eine ganz willkürliche iſt und daß gerade eine eingehende verſtändige Analyſe des pſychologiſchen Erkenntnißvorganges ſelbſt die Uebereinſtimmung des Anſchauens und des Denkens der wirklichen Dinge darthut! Den Begriff der Dinge als unendlich und die Anſchauung derſelben als endlich zu ſetzen, iſt eine ganz willkürliche Vorausſetzung. Auf pſychologiſchem Standpunkte iſt der Begriff eines Dinges gerade ſo endlich, begrenzt, beſtimmt und ein zur Einheit zuſammengefaßtes Vieles, wie die Anſchauung. Beide, Anſchauung und Begriff, ſind eins und ungetrennt nicht etwa blos im Jenſeits der Idee, ſondern in der Wirklichkeit, ſobald man nur den nothwendigen pſychologiſchen Zuſammenhang beider und den natürlichen Hervorgang des Begriffs aus der Anſchauung feſthält. Das Wirkliche aber an beiden, das eigentlich Reelle an dem Angeſchauten wie am Gedachten, fällt weder mit dem Begriff, noch mit der Anſchauung als ſolchen ohne Weiteres zuſammen, ſondern iſt unabhängig und unterſchieden von beiden; die Dinge ſind, auch ohne daß ſie und ehe ſie noch von mir angeſchaut oder gedacht werden. Was hilft es, Anſchauung und Denken in der Idee als Eins zu ſetzen, da es ſich vielmehr darum handelt, das ganz gleiche

Verhältniß der Anſchauung und des Denkens zur Wirklichkeit der Dinge feſtzuſtellen? Aber der ſpeculative Taſchenſpieler macht es ſich mit der Wirklichkeitsfrage gar leicht: Sein und Nichtſein werden im Abſoluten unmittelbar „zuſammengeknüpft"; im Abſoluten ſind auch, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht etwa blos die Begriffe von nichtwirklichen Dingen, ſondern auch ſolche nichtexiſtirende Dinge ſelbſt, nämlich auf ewige Weiſe, in ihren Ideen. Sehr leicht und mühelos!

Auf dieſem Wege kann man freilich Alles machen: alles Denkmögliche iſt auch wirklich, und alle andere Exiſtenz iſt nur Schein! Worin nun aber der Unterſchied zwiſchen nichtexiſtirenden Dingen und wirklich exiſtirenden liegt, erfahren wir nicht; oder vielmehr es iſt in Wahrheit kein Unterſchied zwiſchen beiden. Damit aber iſt auch der Unterſchied zwiſchen Einbildungen und Wirklichkeit aufgehoben; auch Einbildungen ſind Wirklichkeiten, nämlich in der Idee; im Abſoluten iſt Alles Eins! So kehren ſich Schelling's Phantaſien unmittelbar in ihre eigene Selbſtironie und Selbſtperſiflage um. Und dieſes Abſolute, in welchem Alles Eins iſt, dieſe wächſerne Naſe des Weltgeiſtes, die man nach Belieben biegen und drehen kann, wurde das Schiboleth einer Philoſophie, die ſich zum Hohne Kant's für die Vollendung des Kriticismus ausgiebt! Ein Denken, welches dem Denken verbietet, in ſich das Denken vom Gedachten reell zu unterſcheiden, hebt damit unausweichlich alles Denken überhaupt auf und verliert ſich in's leere Nichts, in welchem in der That Alles Eins iſt, wie in der Nacht, nach Hegel's Witzworte, „alle Kühe ſchwarz ſind!" Ein ſolches Abſolute iſt das ſchlechterdings Namenloſe und Unausſprechliche nicht blos, ſondern das Unbegreifliche und Undenkbare, wie es die Neuplatoniker faßten.

Damit iſt der unausbleibliche Schritt in Myſtik und Myſterienwelt gethan, in deren Hafen wir den Identitätslehrer bald mit vollen Segeln einlaufen ſehen werden. Aber noch zögert er in ſeinem Laufe. Noch hält ihn der Einfluß ſeines logiſchen Freundes mit unwillkürlichem Zuge von einem

jähen Sturze in den „heiligen Abgrund" zurück, und ſo geht er nur Schritt für Schritt zur Tiefe hinab.

3.

In das Jahr 1802 fallen von Schelling's weitern Arbeiten zunächſt die Beiträge, die er in das mit Hegel herausgegebene „kritiſche Journal der Philoſophie" lieferte. Das von Schelling zu Papier gebrachte „Geſpräch", das er mit Hegel „über das neueſte Identitätsſyſtem" geführt hatte und worin mit Reinhold und Bardili, wie wir geſehen haben, kurzer Prozeß gemacht wurde, war offenbar leichte Waare. Daſſelbe Urtheil müſſen wir über das „Notizenblatt" des Journals fällen, welches Schelling, wie es ſcheint, allein auszufüllen übernommen hatte. Ein „Brief von Zettel, dem Weber, an Squenz", d. h. von Reinhold an Bardili, fügt zu den Schimpfreden und Grobheiten jenes Geſprächs den ironiſch-ſatyriſchen Schlußpunkt hinzu, indem darin Schelling den „Reinen und Holden" bei Bardili ſich Rath wegen der Angriffe holen läßt, die Hegel im Anhange zu ſeiner Schrift über die „Differenz Fichte's und Schelling's" gegen Reinhold erhoben hatte.

Im zweiten Heft liefert das Notizenblatt einzelne polemiſche Witzeleien über Stellen aus der Jenaiſchen Allgemeinen Literaturzeitung in Betreff der Fichte'ſchen Philoſophie, aus der Oberdeutſchen (Salzburger) Allgemeinen Literaturzeitung gegen den Salat des damaligen Münchener Profeſſors Salat, aus den Göttinger gelehrten Anzeigen über praktiſche Philoſophie und über Idealismus. Im dritten Heft endlich bringt das Notizenblatt eine Notiz von dem Verſuch des Herrn Villers, die Kant'ſche Philoſophie in Frankreich einzuführen, und ironiſche Ausfälle gegen die Göttinger Profeſſoren Bouterwek und Wildt. Außerdem lieferte Schelling in demſelben Heft eine Kritik einiger naturphiloſophiſcher Schriften, unter andern der im Jahre 1802 erſchienenen „Ideen zu einer neuen Architektonik der Naturmetaphyſik" von Oerſted, an dem getadelt wird, daß er über Kant's metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft hinausgehen wolle

und als Gegner Eſchenmayer's auftrete. Ein an die Kritik der Abhandlung des Schweden Hoyer über die philoſophiſche Conſtruction anknüpfender Aufſatz über denſelben Gegenſtand ſollte zwar nach der Anſicht von Michelet und Haym von Schelling geſchrieben ſein, rührt dagegen nach dem Programm der Geſammtausgabe der Schelling'ſchen Werke vielmehr von Hegel her. Ebendies iſt der Fall mit einer Kritik zweier Schriften von Rückert und Weiß, worin die Philoſophie geſchildet wird, zu welcher es „keines Denkens und Wiſſens bedarf"; auch dieſer Aufſatz iſt von Hegel, obwohl er in die Sammlung der Hegel'ſchen Abhandlungen durch Michelet nicht aufgenommen worden iſt. Zu einer in fremde Arbeiten eingehenden Kritik war Schelling überhaupt unfähig, während ſich dagegen Hegel nicht blos in einer Abhandlung über das Naturrecht mit deſſen wiſſenſchaftlichen Behandlungsarten, ſondern auch in einer Reihe von Aufſätzen über Glauben und Wiſſen mit der Kant'ſchen, Jacobi'ſchen und Fichte'ſchen „Reflexionsphiloſophie", ferner mit dem „gemeinen Menſchenverſtand des Herrn Krug", der ſich für Philoſophie ausgebe, und über das Verhältniß des Skepticismus zur Philoſophie mit dem Helmſtädter Profeſſor Schulze (Aeneſidemus) mit eben ſo großer Klarheit und Beſtimmtheit als Entſchiedenheit wiſſenſchaftlich auseinanderſetzte und damit ſeine eigene Stellung zu dem gleichzeitigen Philoſophiren der Zeitgenoſſen in's Klare ſetzte.

Wahrhaft bedeutend, wie der drei Viertheile des „kritiſchen Journals" ausfüllende Antheil Hegel's, waren auch die beiden übrigen Beiträge nicht, die noch von Schelling zu erwähnen ſind.

Zunächſt der Aufſatz Schelling's „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt" hat, nach Hegel's Tode, zu einem höchſt merkwürdigen Autorſtreit zwiſchen Hegel und Schelling Veranlaſſung gegeben. Von Daumer in Nürnberg wurde 1831 die Abhandlung als Schelling angehörig angenommen. Dagegen der Herausgeber der Hegel'ſchen „philoſophiſchen Abhandlungen", Mi-

chelet in Berlin nahm den Aufſatz 1832 unter die letztern auf. Aber Profeſſor Weiße in Leipzig wollte dieſelbe Schelling vindicirt wiſſen und frug deshalb im Jahre 1838 brieflich bei Schelling über die Autorſchaft an, worauf dieſer antwortete, es ſei in der Abhandlung kein Buchſtabe von Hegel, der dieſelbe vor dem Abdruck nicht geſehen habe. In einer Broſchüre: „Schelling und Hegel" erklärte nun (1839) Michelet, früher von Hegel mündlich vernommen zu haben, daß ſich dieſer mit großer Beſtimmtheit die Autorſchaft zueignete und daß ebendaſſelbe Hegel auch gegen den franzöſiſchen Philoſophen Couſin geäußert habe. Der Hegelianer Roſenkranz in Königsberg, Hegel's Biograph, entſchied ſich für Hegel; der Hegelianer Erdmann dagegen in ſeiner Geſchichte der neuern Philoſophie, für Schelling. Jener fand in der Abhandlung die Hegel'ſche, dieſer die Schelling'ſche Färbung des Ganzen evident. Ebenſo Haym, in ſeinem Buche über Hegel.

Auch wir können uns nicht anders entſcheiden, als daß der Aufſatz aus Schelling's Feder gefloſſen iſt. Daß Schelling „in der brauſenden Jugendluſt der Ideeneroberung" (um uns einer Phraſe von Roſenkranz über Schelling zu bedienen) ſich Hegel'ſche Gedanken, Begriffe und Wendungen aſſimilirte, haben wir bereits geſehen und wird auch von Roſenkranz zugeſtanden, und in der Schrift: „Philoſophie und Religion" (1804) führte Schelling dieſelben Gedanken weiter aus, wie in der ſtreitigen Abhandlung. Daß Schelling damals den Hegel'ſchen Periodenbau und Styl nachzuahmen ſuchte, was nicht einmal nothwendig mit Abſicht geſchehen ſein mußte, ſondern ganz unwillkürlich vor ſich gehen konnte, hat auch Roſenkranz in andern Schelling'ſchen Arbeiten aus damaliger Zeit anerkannt. Die fragliche Abhandlung iſt von Schelling nach der für ihn ſelbſt ſo wichtigen Schrift über die „Differenz des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems" geſchrieben. Wie in dieſer letztern Hegel erklärt, daß Schelling ſeine Naturphiloſophie faſſe, gerade ſo faßt ſie Schelling, durch Hegel über ſich ſelbſt und ſeinen Standpunkt

erſt vollſtändig orientirt, in dem fraglichen Aufſatze, nämlich als die ganze und ungetheilte Philoſophie, wie ſie Hegel ſelbſt gar nicht faſſen konnte, da er ihr ſchon damals nach dem Vorgang der Alten die Logik und Metaphyſik vorausſchickte. Gerade ſo faßt ſie Schelling gleichzeitig mit dem fraglichen Aufſatze in ſeinen „fernern Darſtellungen" in der „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik", worin er ausdrücklich erklärte, daß ohne Naturphiloſophie überhaupt keine Philoſophie, keine Erkenntniß und Wiſſenſchaft des Abſoluten beſtehe, daß die Naturphiloſophie vor der Idealphiloſophie nothwendig einen Vorzug habe, weil die Erkenntniß des Abſoluten im Beſondern der Erkenntniß des Beſondern im Abſoluten nothwendig vorangehe, und daß auch die Erkenntniß als Beſonderes und Form nur durch die Pforten der Erkenntniß der Natur zur Erkenntniß des göttlichen Prinzips eingehe.

Die Nebeneinanderſtellung von Wahrheit und Schönheit iſt Schellingiſch; ſie kommt geradeſo in der Schlußanmerkung zur „Darſtellung" ſeines Identitätsſyſtems und in der Einleitung zum „Bruno" vor. Die Identificirung von Speculation mit der Religion ſchon im Prinzip beider iſt ebenfalls Schellingiſch und begegnet uns ebenſo im Bruno. Schellingiſch iſt ferner der von Friedrich Schlegel aus dem Athenäum überkommene Gedanke, daß die Poeſie Sache der Gattung oder wenigſtens eines ganzen Geſchlechts und das Eine und Alles einer Nation werden ſolle. Die Unterſcheidung der theoretiſchen Philoſophie als Idealismus und der praktiſchen als Realismus, wodurch der Fichte'ſche Standpunkt bezeichnet werden ſoll, iſt Schellingiſch und begegnet uns geradeſo auch im „Bruno". Daß für das, was aus der abſoluten Einheit des Unendlichen und Endlichen hervorgeht, unmittelbar durch ſich ſelbſt eine ſymboliſche Darſtellung in Ausſicht genommen wird, iſt ebenfalls Schellingiſch und wird auch im „Bruno" wiederholt. Der Gedanke einer ſittlichen Reinigung und Läuterung der Seele, als des Zieles des abſoluten Idealismus, und die Hinweiſung auf die Stufen, durch welche die Seele zur Befreiung gelangt, entſpricht

ganz den mystischen Anschauungen, die uns im „Bruno“ begegnen und deren weitere Ausführung in symbolischer Form Schelling in einem nächsten Gespräche seiner beabsichtigten dialogischen Trilogie in Aussicht nahm.

An die mystische Aussicht, die uns „Bruno“ am Schlusse des Dialogs eröffnete, werden wir namentlich durch die Worte unwillkürlich erinnert, womit Schelling die fragliche Abhandlung schließt: „Die Seele, welche den Verlust des höchsten Gutes gewahr wird, eilt in ihrer Sehnsucht, der Ceres gleich, die Fackel an dem flammenden Berg zu entzünden, die Erde zu durchforschen, alle Höhen und Tiefen zu durchspähen — umsonst, bis sie ermüdet in Eleusis anlangt. Dieses ist die zweite Stufe. Allein nur die allsehende Sonne offenbart den Hades als den Ort, der das ewige Gut vorenthält. Die Seele, der diese Offenbarung widerfährt, geht zur letzten Erkenntniß über, sich zum ewigen Vater zu wenden. Die unauflösliche Verkettung zu lösen, vermag auch der König der Götter nicht; aber er verstattet der Seele, sich des verlorenen Gutes in den Bildungen zu freuen, welche der Strahl des ewigen Lichts durch ihre Vermittelung dem finstern Schooß der Tiefe entreißt.“

Unstreitig verdankt Schelling diese Anschauungen den auf das Positive der Religion gerichteten Studien Hegel's. Ihm und daneben den Anregungen im Schlegel'schen Athenäum verdankt er die Ideen über die historische Beziehung der Religion überhaupt und die Grundanschauungen des Christenthums insbesondere, über die mystische Richtung im Christenthum und die sich mehr der Poesie nähernde „krystallhelle Mystik des Katholicismus“, die Vergleichung der griechisch-heidnischen Religion mit dem Christenthume, die Lessing'sche Hinweisung auf die künftige Vollendung des Christenthums im wahren, absoluten Evangelium, die Schlegel-Novalis-Schleiermacher'sche Hinweisung auf die „neue Religion“, die schon in einzelnen Offenbarungen sich verkündige und eine Palingenesie des Christenthums sein werde. Diese und verwandte Anschauungen, die dem Schelling'schen Gedankenkreise bis dahin gänzlich fremd waren,

begegnen uns gleichzeitig nicht blos in dem fraglichen Aufsatze „über das Verhältniß der Naturphiloſophie zur Philoſophie überhaupt", ſondern auch in weiterer Ausführung in den „Vorleſungen über die Methode des akademiſchen Studiums", und es könnte noch zweifelhaft bleiben, daß jener ſtreitige Aufſatz wirklich, wie Schelling ausdrücklich erklärte, aus ſeiner Feder gefloſſen?

4.

Für das Schlußheft des zweiten und letzten Bandes des „kritiſchen Journals" lieferte Schelling einen Aufſatz „über Dante in philoſophiſcher Beziehung", worin die romantiſchen Sympathien des Identitätsphiloſophen beſonders deutlich zum Vorſchein kommen. Schelling's romantiſche Grille, Poeſie und Philoſophie zu verſchmelzen, hatte ihn, wie wir ſahen, ſchon im „Syſtem des transſcendentalen Idealismus" zu der Aeußerung geführt, daß eine neue Mythologie das Mittelglied zwiſchen der Poeſie und Wiſſenſchaft bilden ſolle. Seit mehrern Jahren habe er eine Abhandlung über Mythologie fertig, welche jenen Gedanken weiter ausführe und nächſtens im Druck erſcheinen ſolle. Wir kennen Schelling's charakteriſtiſche Manier bereits ſo weit, um nicht zu vermuthen, daß er mit dieſer Berufung auf das, was er längſt im Pulte niedergeſchrieben liegen habe, ſich nur den Anſchein auf die Priorität und Originalität eines Gedankens geben wollte, der nicht in ſeinem eigenen Garten gewachſen war. Der Doctrinär der Romantik hatte auch hier das Feld beſtellt, von welchem Schelling die Ernte ſeiner Ideen nahm.

In ſeinem, im Athenäum erſchienenen „Geſpräch über Poeſie", deſſen wir bereits oben gedachten, läßt Friedrich Schlegel ſeinen Ludoviko eine „Rede über die Mythologie" halten, worin der Kern und das Centrum der Poeſie in der Mythologie und in den Myſterien der Alten gefunden wird. Es fehlt, ſo heißt es dort, unſerer Poeſie an einem Mittelpunkte, wie es die Mythologie für die Poeſie der Alten war, und alles Weſentliche, worin die moderne Dichtkunſt der antiken nachſteht, läßt ſich in die Worte zuſammenfaſſen: wir haben keine Mythologie. Aber wir ſind nahe daran,

eine zu erhalten, und es iſt Zeit, daß wir ernſtlich dazu mitwirken ſollen, eine zu erhalten. Die neue Mythologie muß aus der tiefſten Tiefe des Geiſtes herausgebildet werden; ſie muß das künſtlichſte aller Kunſtwerke ſein, denn es ſoll alle andern umfaſſen, ein neues Bett und Gefäß für den alten ewigen Urgrund der Poeſie ſein, und ſelber das unendliche Gedicht, das die Keime aller andern Gedichte enthält, ſowie die alte Poeſie ein ſolches einziges untheilbares, vollendetes Gedicht war. Die neue Mythologie wird von dem großen Phänomen unſers Zeitalters, vom Idealismus ausgehen. Alle Wiſſenſchaften und Künſte wird die große Revolution ergreifen. Schon ſeht ihr ſie in der Phyſik wirken, der es nur noch an einer mythologiſchen Anſicht der Natur zu fehlen ſcheint. Aus dem Schooße des Idealismus, der in jeder Form ſich geltend zu machen ringt, muß und wird ſich ein neuer Realismus erheben und der Idealismus ſelbſt wird indirect Quelle der neuen Mythologie werden. Derſelbe wird als Poeſie erſcheinen und auf einer Harmonie des Idealismus und Realismus beruhen. Was iſt jede ſchöne Mythologie anders, als ein hieroglyphiſcher Ausdruck der umgebenden Natur in der Verklärung der Phantaſie? Was ſonſt das Bewußtſein noch ſieht, iſt in der Mythologie ſinnlich-geiſtig zu ſchauen und feſtzuhalten, wie die Seele in dem umgebenden Leibe, durch den ſie in unſer Auge ſchimmert und zu unſerm Ohre ſpricht. Die Mythologie iſt ein Kunſtwerk der Natur. In ihrem Gewebe iſt das Höchſte gebildet. Alles iſt Beziehung und Verwandlung, angebildet und umgebildet. Verſucht es nur, die alte Mythologie, voll von der Phantaſie und dem Geiſte des Spinoza und von den Anſchauungen der jetzigen Phyſik zu betrachten, wie wird euch Alles in neuem Glanz und Leben erſcheinen! Die Myſterien und die Mythologie müſſen erſt durch den Geiſt der Phyſik verjüngt werden. Aber auch die andern Mythologien müſſen wieder erweckt werden nach dem Maaß ihres Tiefſinns, ihrer Schönheit, ihrer Bildung, um die Entſtehung der neuen Mythologie beſchleunigen. Wer jene Prinzipien der allgemeinen Ver[illegible] verſtände, dem müßte es gelingen, die Pole der

Menſchheit zu ergreifen und das Thun der erſten Menſchen wie den Charakter der goldenen Zeit, die noch kommen wird, zu erkennen und zu wiſſen. Dann würde der Menſch inne werden, was er iſt, und würde die Erde verſtehen und die Sonne. Dies iſt es, was ich mit der neuen Mythologie meine! —

Dieſe Anſchauungen und Phantaſien des Romantikers waren es, welche ſich Schelling zu aſſimiliren verſtand. Seine dialogiſche Trilogie, deren Anfang im „Bruno" vom Stapel lief, ſollte dieſe romantiſchen Tendenzen des Athenäums in den Garten der Identitätsphiloſophie, des abſoluten Idealismus verpflanzen. Die revolutionäre That der neuern Philoſophie, der Idealismus ſollte die Quelle der neuen Mythologie und ihres poetiſchen Realismus werden, — und hatte nicht Schelling den Idealismus vollendet und deſſen Vereinigung mit dem Realismus im abſoluten Identitätsſyſteme verkündigt? Die Phyſik ſollte durch ihren Geiſt die Mythologie und die Myſterien verjüngen, — und konnte Jemand Schelling die Ehre ſtreitig machen, der Vater der neuern Phyſik geworden zu ſein, welche die Natur durch Phantaſie verklärt? Platon's Philoſophie hatte „Friedrich" in ſeinen „Ideen" eine würdige Vorrede zur künftigen Religion genannt, — und hatte nicht Schelling aus Platon's Quell die Begeiſterung für die Ideen als die ewigen Urbilder der Dinge, und für die Geſtirne, als die ſeligen Götter, geſchöpft? Den dichtenden Philoſophen, den philoſophirenden Dichter hatte „Friedrich" einen Propheten genannt, — und der Philoſoph der Romantik ſollte nicht der Prophet der neuen Religion und ihrer Myſterien werden?

Die Tendenzen der Schlegel'ſchen Doctrin der Romantik wurden für Schelling ein Stachel des Ruhmes, ſie zur Wahrheit zu machen. Darum mußte Bruno die Form derjenigen Philoſophie vortragen, in deren Hülle die neuen Myſterien auftreten könnten. Darum mußte Lucian mit Bruno das Verhältniß jenes Idealismus zum Realismus darſtellen, aus deren Bunde die neue Religion geboren wer-

den könne. Darum endlich ſollte Polyhymnio im zweiten platoniſchen Dialoge, dem „zur öffentlichen Erſcheinung nur die letzte Vollendung fehlte", die Sinnbilder und ſymboliſchen Handlungen beſchreiben, durch welche die neue Myſterien-Mythologie dargeſtellt werden könne! Warum hat er die ſchönen Verheißungen nicht wahr gemacht? Warum mußten es die „äußern Umſtände" nicht zulaſſen, daß der Prophet den ſchönen Tag ſelbſt herbeiführte, den er verkündigte? Und welch' neidiſches Geſchick hat uns, die Epigonen ſeines Prophetenthums, die Erſcheinung jenes Manuſcripts über die Mythologie vorenthalten, das ſchon vor ſechszig Jahren an den Ufern der Saale in Schelling's myſteriöſem Pulte lag? Doch klagen wir nicht! Halten wir uns an die Prophetenträume, die er uns als Gedankenkeime der neuen Welt wirklich bot!

Wie aber (ſo ließ ſich der Hierophant ſchon im „transſcendentalen Idealismus" vernehmen) eine neue Mythologie, die nicht Erfindung des einzelnen Dichters, ſondern eines neuen, nur Einen Dichter gleichſam vorſtellenden Geſchlechts ſein kann, ſelbſt entſtehen könne, dies iſt ein Problem, deſſen Auflöſung allein von den künftigen Schickſalen der Welt und dem weitern Verlaufe der Geſchichte zu erwarten iſt. — Daß nun unſerm poetiſch-prophetiſchen Philoſophen für dieſe neue Mythologie der Dichter der „göttlichen Komödie" als Vorbild erſchien, woher anders wird ihm dieſer romantiſche Gedanke zugeflogen ſein, als aus der Ideenleſe des Schlegel'ſchen Athenäums? Dort in der That hieß es: Dante's prophetiſches Gedicht iſt das einzige Syſtem der transſcendentalen Poeſie und immer noch das Höchſte in ſeiner Art. Den Geiſt des Spinoza und den Realismus in einer ſchönen Form darſtellen würde Einer nur in der Art können, wie Dante. Er müßte, wie Er, nur Ein Gedicht im Herzen haben. Dante iſt der Einzige, welcher eine Art von Mythologie, wie ſie damals möglich war, erfunden und gebildet hat. — So hatte ſich „Friedrich" vernehmen laſſen. Seinen romantiſchen Orakelſpruch überſetzt der Philoſoph der

Romantik in die Paraphraſe ſeines Aufſatzes „über Dante in philoſophiſcher Beziehung".

Ein Denkmal der mit Poeſie verbundenen Philoſophie, erſcheint ihm das Gedicht Dante's als eines der merkwürdigſten Probleme der philoſophiſchen und hiſtoriſchen Conſtruction der Kunſt. Im Allerheiligſten, wo Religion und Poeſie verbündet ſind, ſteht Dante als Hoherprieſter und weiht die ganze moderne Kunſt für ihre Beſtimmung ein. Nicht ein einzelnes Gedicht, ſondern die ganze Gattung der neuern Poeſie repräſentirend und ſelbſt eine Gattung für ſich, ſteht die göttliche Komödie ſo ganz abgeſchloſſen, daß die von einzelnen Formen abſtrahirte Theorie für ſie ganz unzureichend iſt und ſie als eine eigene Welt auch eine eigene Theorie fordert. Der Stoff des Gedichts iſt im Allgemeinen die ausgeſprochene Identität der ganzen Zeit des Dichters, die Durchdringung der Begebenheiten derſelben mit den Ideen der Religion, der Wiſſenſchaft und der Poeſie in dem überlegenſten Geiſte jenes Jahrhunderts. Das nothwendige Geſetz der ganzen modernen Poeſie iſt, daß das Individuum den ihm offenen Theil der Welt zu einem Ganzen bilde und aus dem Stoffe ſeiner Zeit, ihrer Geſchichte und ihrer Wiſſenſchaft ſich eine Mythologie ſchaffe, daß das Individuum durch die höchſte Eigenthümlichkeit wieder allgemein gültig, durch die vollendetſte Beſonderheit wieder abſolut werde. Eben durch das ſchlechthin Individuelle, nichts Anderm Vergleichbare ſeines Gedichts iſt Dante der Schöpfer der modernen Kunſt, die ohne dieſe willkürliche Nothwendigkeit und nothwendige Willkür nicht gedacht werden kann.

In der neuern Zeit (ſagt Schelling) iſt die Wiſſenſchaft der Poeſie und Mythologie vorangegangen, welche nicht Mythologie ſein kann, ohne univerſell zu ſein und alle Elemente der vorhandenen Bildung, die Wiſſenſchaft, die Religion, die Kunſt ſelbſt in ihren Kreis zu ziehen, und nicht allein den Stoff der gegenwärtigen, ſondern auch der vergangenen Zeit zu einer vollkommenen Einheit zu verknüpfen. Dies hat Dante gethan. Er hatte vor ſich den Stoff der Geſchichte der Gegenwart, wie der Vergangenheit. Er konnte

denſelben nicht zu einem reinen Epos verarbeiten, theils ſeiner Natur wegen, theils weil er dadurch wieder andere Seiten der Bildung ſeiner Zeit ausgeſchloſſen hätte. Zu der Ganzheit derſelben gehörte auch die Aſtronomie, die Theologie und Philoſophie ſeiner Zeit. Er konnte dieſe nicht in einem Lehrgedichte vortragen; denn dadurch beſchränkte er ſich wieder, und ſein Gedicht mußte, um univerſell zu ſein, zugleich hiſtoriſch ſein. Es bedurfte einer ganz willkürlichen, vom Individuum ausgehenden Erfindung, um dieſen Stoff zu verknüpfen und organiſch zu einem Ganzen zu bilden. Die Ideen der Philoſophie und Theologie in Symbolen darzuſtellen, war unmöglich, denn es war keine ſymboliſche Mythologie vorhanden. Er konnte aber ebenſo wenig ſein Gedicht ganz allegoriſch machen, denn alsdann konnte es wieder nicht hiſtoriſch ſein. Es mußte alſo eine durchaus allegoriſche Miſchung des Allegoriſchen und Hiſtoriſchen ſein. Dante's Gedicht iſt ein ganz eigenthümliches Mittel zwiſchen Allegorie und ſymboliſch-objectiver Geſtaltung. Dante iſt in dieſer Rückſicht urbildlich, da er ausgeſprochen hat, was der moderne Dichter zu thun hat, um das Ganze der Geſchichte und Bildung ſeiner Zeit, den einzigen mythologiſchen Stoff, der ihm vorliegt, in einem poetiſchen Ganzen niederzulegen. Er muß aus abſoluter Willkür Allegoriſches und Hiſtoriſches verknüpfen; er muß allegoriſch ſein, weil er nicht ſymboliſch ſein kann, und hiſtoriſch, weil er poetiſch ſein ſoll. Das einzige deutſche Gedicht von univerſeller Anlage knüpft die äußerſten Enden im Streben der Zeit durch die ganz eigenthümliche Erfindung einer partiellen Mythologie, die Geſtalt des Fauſt, auf ähnliche Weiſe zuſammen. Dante's Gedicht iſt eine Verbindung der Philoſophie und Poeſie, eine Durchdringung der Wiſſenſchaft und der Poeſie. Die Eintheilung des Univerſums und die Anordnung des Stoffs nach den drei Reichen der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieſes iſt eine allgemein faßliche ſymboliſche Form, die zugleich als ſinnbildlicher Ausdruck des innern Typus aller Wiſſenſchaft und Poeſie ewig und fähig iſt, die drei großen Gegenſtände der Wiſſenſchaft und Bildung: Natur, Geſchichte

und Kunſt, in ſich zu faſſen. Die Wiſſenſchaft der Zeit, d. h. die zur Zeit des Dichters mit mythologiſcher Würde bekleidete Anſicht des Weltſyſtems, iſt für ihn gleichſam die Mythologie und der allgemeine Grund, der den kühnen Bau ſeiner Erfindungen trägt. Das Werk iſt prophetiſch, vorbildlich für die ganze moderne Poeſie. Es faßt alle ihre Beſtimmungen in ſich und entſteigt dem noch vielfach gemiſchten Stoff derſelben als das erſte ſich über die Erde und zum Himmel ausbreitende Gewächs, die erſte Frucht der Verklärung.

So ſpricht ſich Schelling, im Einklang mit ſeinen romantiſchen Genoſſen, über den Dichter der göttlichen Komödie aus. Nur aber von einer Beziehung Dante's auf die Philoſophie iſt keine Rede. Wer wollte läugnen, daß Dante ein großer Dichter geweſen? Ebenſo liegt am Tage, daß die göttliche Komödie in den engen Rahmen einer beſondern Dichtgattung nicht gehört, ſondern epiſch, lyriſch und dramatiſch zugleich iſt, ſowie es Thatſache iſt, daß der Dichter Hiſtoriſches, Dogmatiſches und Allegoriſches ineinanderſchmolz und ſeiner Gliederung des Univerſums in Unterwelt, Fegfeuer und Paradies eine größere Tragweite, als die Enge des beſchränkt kirchlichen Standpunktes zuließ, gegeben wiſſen wollte. Dies hervorzuheben, war Schelling ganz in ſeinem Rechte. Ob aber jenes Ineinanderfließen der verſchiedenen poetiſchen Formen den höchſten Forderungen der Kunſt entſpreche; ob dieſe ſich in Allegorie und Mythologie zu verlieren habe, wenn ſie das Höchſte leiſten will; ob der Rahmen des vollendeten Gedichts weit genug ſein muß, um die ganze Welt-, Geſchichts- und Lebensanſicht des Dichters darin Platz finden zu laſſen: dieſe Frage wird eben nur vom Romantiker bejaht, und nur für den romantiſchen Dichter wird Dante als Ideal erſcheinen. Sollen Wahrheit und Schönheit in der Kunſt vereinigt ſein, ſo kann letztere nicht naiv davon abſtrahiren, daß die Wahrheit einer Weltanſchauung nicht etwa blos von der Kritik in Zweifel geſtellt, ſondern von der fortgeſchrittenen Wiſſenſchaft überhaupt in ihren Grundlagen aufgehoben iſt.

Hiervon einfach zu abſtrahiren oder die kritiſch vernichtete Weltanſchauung allegoriſch und mythologiſch wieder aufzuputzen, dies iſt eben die Tendenz der romantiſchen Poeſie; darum iſt Dante ihr Ideal. Die moderne Poeſie, welche die Aufklärung und die kritiſche Philoſophie zu ihren Vorausſetzungen hat, mußte nothwendig einen andern Weg einſchlagen und kann darum ſo wenig in Dante's mythologiſch-allegoriſchem Weltgedicht, als in dem „romantiſchen Nebenſpuk" des Göthe'ſchen Fauſt die höchſte Offenbarung der Poeſie erkennen. Nur eine unklare, gährende Philoſophie, die von romantiſchen Träumen zehrt und die Phantaſie zu ihrer Göttin macht, konnte in Dante das Urbild der modernen Poeſie erblicken. Seiner philoſophiſch-theologiſchen Weltanſchauung nach gehört Dante dem mittelalterlichen Katholicismus an, deſſen großartige poetiſche Seite anzuerkennen nicht ſoviel bedeuten kann, als die Vorausſetzung in ſich ſchließt, in der Weltanſchauung des Mittelalters die abſolute Wahrheit zu ſuchen und zu finden. Dante hat ſich auch als philoſophiſcher Kopf über den Standpunkt des Wiſſens ſeiner Zeit, des zwölften Jahrhunderts, nicht erhoben; er iſt ſcholaſtiſcher und myſtiſcher Philoſoph, wie es ein Thomas von Aquino und ein Bonaventura waren. Darin liegt ſeine Größe, aber auch ſeine Schranke, und nur die Phantaſie des Romantikers kann letztere überſehen. Er gab eine vom philoſophirenden Standpunkt des mittelalterlichen Katholicismus aus mit genialer Phantaſie conſtruirte Philoſophie der Weltgeſchichte in poetiſcher Form. In philoſophiſcher Beziehung gehört er darum höchſtens in die Geſchichte der mittelalterlichen Philoſophie; zur modernen Philoſophie, die auf eines Carteſius' und Bacon's Geiſtesthaten ſich ſtützt, die Männer wie Spinoza, Leibnitz und Kant zu ihren Heroen zählt, hat Dante auch nicht die geringſte Verwandtſchaft. Und ſoll die moderne Poeſie auch mit der Weltanſchauung der neuern Philoſophie Hand in Hand gehen, ſo wird für ſie am wenigſten Dante eine prophetiſche und urbildliche Bedeutung beanſpruchen dürfen.

Das Ganze der Geſchichte und Bildung ſeiner Zeit liegt dem modernen Dichter keineswegs als ein mythologiſcher Stoff vor, den derſelbe in einem poetiſchen Ganzen darzuſtellen hat. Er kann vielmehr, wie nur durch die Hölle der Selbſterkenntniß der Weg zur ſittlichen Freiheit und Verſöhnung geht, auch nur durch das Läuterungsfeuer der Kritik und der kritiſchen Philoſophie zu einer Weltanſicht gelangen, in welcher der Friede mit der Wiſſenſchaft und dem Ernſt ihrer Forſchungen geſchloſſen iſt. Und dieſer allgemeinen Läuterung des geſchichtlich Ueberlieferten im Feuer der Kritik vermögen ſich auch Kunſt und Religion ſo wenig zu entziehen, als die poſitiven Grundlagen des praktiſchen Lebens.

5.

Den im „Bruno“ begonnenen Aſſimilationsprozeß Hegel'ſcher Gedanken, Anſchauungen und Methode ſetzt Schelling in „fernern Darſtellungen aus dem Syſteme der Philoſophie“ im erſten und zweiten Heft der im Jahre 1802 erſchienenen „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik“ fort. Am Schluß aber, ſowie im dritten Heft verfällt er wiederum in ſeine eigene deſultoriſche und zerfahrene Manier. Unter der Zucht des Hegel'ſchen Einfluſſes hatte er ſich Anfangs zuſammengenommen und einen Anlauf zu Hegel's methodiſcher Darſtellungsweiſe genommen. Aber er hält es in dieſer Zucht nicht lange aus und verliert ſich zuletzt wieder in bloße „Betrachtungen“, Fragmente, Phantaſien, Träumereien, Faſeleien. Die Sicherheit, die er, ſeit ihn Hegel über ſeinen ſelbſtändigen Standpunkt Fichte gegenüber orientirt hatte, gewonnen zu haben ſchien, hielt nicht lange vor. Seine Phantaſie kam von der Grille, Philoſophie und Poeſie zu verbinden, nicht los; der romantiſche Zug zur Mythologie und Myſtik ſpukte ihm immer wieder im Kopf und verdarb ihm das methodiſche Concept.

Der Plan der „fernern Darſtellungen“ war ganz wohl angelegt und der erſte Anlauf entſprach dem Plane. Es galt, um in die Identitätsphiloſophie Methode zu bringen, zuerſt das Prinzip der Philoſophie nach Inhalt und Form

als die Möglichkeit einer Wiſſenſchaft im Abſoluten darzuſtellen und ſodann zu zeigen, wie daraus ein Ganzes der Erkenntniß zu Stande komme, d. h. bei Schelling, wie alle Dinge im Abſoluten conſtruirt werden müſſen. Von hier aus aber verlor ſich das Philoſophiren wieder in den gewohnten phantaſtiſchen Verlauf. In der Löſung der erſten Hälfte der Aufgabe konnte ſich Schelling an Hegel anlehnen und deſſen methodiſche Sicherheit, wie ſie in der Schrift über die „Differenz Fichte's und Schelling's" und in Hegel's Aufſätzen für das kritiſche Journal vorlag, in ſeinem eigenen Philoſophiren nachconſtruiren. Er konnte dem Freunde nachdenken, konnte ihn nachahmen. Anders war es beim Uebergehen in's Detail der Conſtruction. Hier war er auf ſeinen eigenen naturphiloſophiſchen Boden angewieſen und fühlte ſich, mit der Waffe der Hegel'ſchen Methode in der Hand, nicht mehr ſicher. So erklärt ſich das Räthſel jener Ungleichheit im Anfang und im Fortgang der „fernern Darſtellungen".

1. Von der höchſten oder abſoluten Erkenntnißart im Allgemeinen. Wie Alles, was iſt, auf die drei Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen zurückkommt, ſo beruht auch alle Verſchiedenheit der Erkenntniß darauf, daß ſie entweder eine rein endliche, oder eine unendliche, oder eine ewige iſt. Rein endlich iſt diejenige Erkenntniß, welche unmittelbar bloße Erkenntniß des Leibes und der von ihm unzertrennlichen Beſtimmungen iſt, alſo die ſinnliche Erkenntniß. Die Verſtandeserkenntniß oder das blos reflectirte Erkennen führt das Beſondere auf das Allgemeine zurück, ſchließt von der Wirkung auf die Urſache oder umgekehrt und beruht ſomit auf dem Geſetze des Mechanismus, des bloßen Cauſalzuſammenhanges. Dieſe Erkenntnißweiſe führt niemals auf etwas, das an ſich ſelbſt wäre und durch ſich ſelbſt beſtände; ja ſie kehrt nicht einmal dasjenige, was ſie in die Reihe der Bedingungen als Urſache einſchaltet, ſeinem Weſen nach erkennen, d. h. wie es abgeſehen von ſeinen Wirkungen in ſeiner Totalität iſt. Sie iſt alſo bloßer Empirismus, eine ewige und unverſiegbare Quelle des Irr-

thums, ein förmliches, ſich ſelbſt ausſprechendes Nichtswiſſen, da es in keinem Punkte der Reihe von Kenntniſſen etwas Unbedingtes hat, ſondern der Werth des Einzelnen durch eine unendliche Reihe bedingt iſt, die niemals wirklich ſein wird, ſondern ein Unding iſt; alſo ein Wiſſen, das niemals ein Ganzes und nie vollendet ſein kann. Die abſolute, intuitive oder demonſtrative Erkenntnißart wendet ſich dagegen gänzlich ab vom Cauſalgeſetze und derjenigen Welt, in welcher dieſes allein gültig ſein kann. Von einer ſolchen Erkenntnißart hat bisher die Geometrie das einzige Beiſpiel gegeben und konnte darum allein auf Gewißheit Anſpruch machen. Sie erklärt nicht, ſondern ſie beweiſt; ſie conſtruirt und demonſtrirt nach dem Vernunftgeſetze der Identität oder der abſoluten Einheit des Beſondern und des Allgemeinen, in Anſehung welches Geſetzes der Gegenſatz des Analytiſchen und Synthetiſchen gar nicht exiſtirt. Von der empiriſchen oder analytiſchen Methode will die abſolute gar Nichts wiſſen. Sie iſt kein Ableiten aus dem Abſoluten, kein Deduciren der erſcheinenden Welt als ſolcher, ſondern unmittelbare Conſtruction im Ewigen ſelbſt. In ihr iſt Denken und Sein vereinigt, das gedachte Dreieck zugleich das Wirkliche. Auf denſelben Stadpunkt der abſoluten Einheit des Denkens und Seins ſtellt ſich die Philoſophie. In ihr iſt nicht der reflectirende Verſtand, ſondern die anſchauende Vernunft thätig; denn jede Einheit des Denkens und Seins iſt ein Anſchauen. Auf dieſem Standpunkt, Alles unmittelbar im Weſen des Ewigen ſelbſt anzuſchauen, iſt der Raum die Einheit des Endlichen und Unendlichen im Endlichen oder im Sein oder Realen, die Zeit dagegen dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen im Unendlichen oder Idealen oder Denken. Die Indifferenz des Realen und Idealen, die man im Raum und in der Zeit gleichſam aus ſich projicirt anſchaut, im abſoluten Erkennen — in Anſehung deſſen es überall keinen Unterſchied des Denkens und Seins giebt, intellectuell anzuſchauen, iſt der Anfang und erſte Schritt der Philoſophie. Das abſolute Erkennen iſt auch das urbildliche; denn im Urbilde iſt der unendliche Begriff und das beſondere Unend-

liche vereinigt; die Urbilder des abſoluten Erkennens ſind die Ideen. So iſt alſo das abſolute Erkennen ganz im Abſoluten ſelbſt, weder blos von ihm ausgehend, noch aus ihm heraustretend, noch in ihm endigend; die Philoſophie iſt Wiſſenſchaft des Abſoluten. —

Bleiben wir einen Augenblick hier ſtehen und blicken auf das, was uns von Schelling geboten wird. Zunächſt iſt die Unterſcheidung einer dreifachen Erkenntnißart ganz und gar von Spinoza entlehnt, deſſen geometriſche Conſtructionsweiſe Schelling bereits in der „Darſtellung" ſeines Identitätsſyſtems adoptirt hatte. Auch Spinoza unterſcheidet die ſinnliche Erkenntniß und die Verſtandeserkenntniß. Durch beide aber erfahren wir noch nicht, was der Gegenſtand ſeinem Weſen nach ſei; dazu bedürfe es vielmehr der intuitiven Erkenntniß oder der Anſchauung, in welcher wir die Dinge sub specie aeternitatis erkennen, d. h. nicht wiefern ſie in irgend einer Beziehung auf Zeit und Raum exiſtiren, ſondern nothwendig und ſelbſt ewig ſind. Dieſe intuitive Erkenntniß gebe uns vom unendlichen Weſen ein poſitives Wiſſen, das allen andern Gedanken zum Grunde liegt; wie wir ja auch die unendlichen Größen der Mathematik, ohne ſie durch Zahlenwerthe vollkommen ausdrücken zu können, gleichwohl klar und deutlich einſehen, ſo faſſe die intuitive Erkenntniß Alles in Eins zuſammen, enthalte Alles auf ſeine wirkende Urſache zurückgeführt und ſpiegele ſo das Bild der Einheit der ewigen Natur in höchſter Vollkommenheit ab. Aus dieſer höchſten Idee leitet der intuitive Verſtand Alles objectiv her; die Idee des Abſoluten iſt ſomit conſtitutiv für das Syſtem der Philoſophie.

Geradeſo Schelling: das gedachte Dreieck iſt zugleich das wirkliche. Er vergißt, daß in der Wirklichkeit überhaupt das Dreieck gar nicht exiſtirt, daß die geometriſche Figur nur das Product der abſtrahirenden Einbildungskraft iſt, die das Schema entwirft. Anders aber iſt es mit der Wirklichkeit der Dinge. Die Möglichkeit, ſie zu denken, iſt durch ihre Wirklichkeit bedingt, während Schelling umgekehrt die Denkmöglichkeit der Wirklichkeit vorausſetzt, d. h. jene als

den Grund der wirklichen Dinge unterſchiebt. Aber man erinnere ſich, daß hundert wirkliche Thaler von hundert blos gedachten Thalern ſehr beſtimmt unterſchieden ſind, alſo Denkmöglichkeit und Daſeinsmöglichkeit nicht zuſammenfallen. Durch eine geſchickte Escamotage der Begriffe wird die gedachte Wirklichkeit ohne Weiteres als ſeiende genommen und in Geſtalt des Urbildes oder als Idee dem wirklich Seienden gegenübergeſtellt, welches nur das erſcheinende Abbild des ewigen Begriffs ſein ſoll. Die platoniſche Ideenlehre wird alſo adoptirt, wozu ihm Hegel den Anſtoß gab. Wenn aber doch, fragt man billig, jede Einheit des Denkens und Seins ein Anſchauen iſt, warum ſoll denn nicht auch der ſinnlichen Anſchauung dieſe Einheit als Uebereinſtimmung des ſubjectiven Auffaſſens mit dem Gegenſtande ebenſowohl zum Grunde liegen können?

Schelling will eine abſolute Methode des Erkennens ſchildern, die weder analytiſch, noch ſynthetiſch ſei. Darauf hat ihn Hegel gebracht, welcher in der „Differenz Fichte's und Schelling's" ſagte, die wahre Methode, als eine Entwickelung der Vernunft ſelbſt, ſei weder ſynthetiſch noch analytiſch zu nennen. Die Methode Spinoza's aber, die Schelling auch noch in ſeiner „Darſtellung" des Identitätsſyſtems beibehalten hatte, iſt die ſynthetiſche, geometriſch-conſtruirende. Gleichwohl behauptet er kecklich, in allen ſeinen Werken dieſe abſolute Methode befolgt und auch durch das nothwendige Verweilen auf Stufen nicht zu theuer erkauft zu haben! Hegel's kritiſche Auseinanderſetzung mit Fichte's Standpunkt und die Gewißheit, die durch Hegel Schelling über ſeinen eigenen Standpunkt gewonnen hatte, gaben ihm jetzt, da Hegel im Hintergrunde ſtand, den Muth zu einer lebhaften Polemik gegen Fichte, die darin beſteht, daß er das, was bereits Hegel über des letztern Standpunkt vorgebracht hatte, mit Hegel's Wendungen und Ausdrücken paraphraſirend wiederholt, indem er dabei beſcheidentlich nicht von ſich, ſondern mit „wir" (nämlich Schelling und Hegel) ſpricht.

Dem Kriticismus (heißt es) fehlt die abſolute Erkenntnißart. Dies war die ſchlechteſte Wirkung des Kriticismus, daß er die Scheu, welche die Verſtandesknechtſchaft vor dem Abſoluten hat, beſtätigte und gleichſam ſanctionirte, anſtatt das Abſolute zum einzigen Gegenſtand und Prinzip des Erkennens zu machen. Fichte hatte das Eigenthümliche ſeines Idealismus mit den Worten der Wiſſenſchaftslehre ausgeſprochen, daß der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſei. Wir dagegen glauben, daß dieſe beiden Fälle ein und derſelbe Fall ſeien: das Außerſichſetzen ſchließt das Fürſichſetzen ſchon in ſich. Außer mir iſt das Abſolute in alle Ewigkeit nur für mich; denn ein Anſich als ein Außermir iſt ſchlechterdings Nichts. In dem Außerſichſetzen alſo liegt die Beſchränktheit des endlichen Geiſtes und das Differenzverhältniß zum Abſoluten, das er ſich giebt. Suche das Anſich nicht außer dir oder dich außer ihm, ſo wird es auch unmittelbar aufhören, blos für dich zu ſein. Durch Fichte wird der Handel zwiſchen dem Ich und dem Nicht-Ich auf die lange Bank eines unendlichen Progreſſes hinausgeſchoben. Unter dem Namen des Anſich, d. h. des vom ſubjectiven Ich völlig Unabhängigen, iſt die abſolute Einheit nothwendig ein Außerihm, welches ſeiner Identität ungeachtet dem Ich und Nicht-Ich gemeinſchaftlich entgegengeſetzt iſt. In dieſes Nicht-Ich Fichte's fällt auch die Natur, die ſomit ganz außer dem Abſoluten, d. h. allerdings abſolut Nichts iſt; und in ſofern in ihr ein Ausdruck des Abſoluten iſt, d. h. ſofern ihr noch Realität zukommt, muß es praktiſche Realität ſein. Hiermit ſind aber die teleologiſchen Erklärungen und Deductionen der Natur auf's Neue in die Philoſophie eingeführt und alle ſpeculative Anſicht der Natur durchaus vernichtet, alle ſpeculative Anſicht des Abſoluten an und für ſich ſelbſt aufgehoben. Es giebt dann keine andere Erkenntniß deſſelben, als die moraliſche, für welche die abſolute Harmonie in unendliche Ferne, als Ziel eines endlichen Progreſſes vorgeſteckt iſt. —

Hatte es Schelling noch ein Jahr vorher, d. h. ehe er Hegel's „Differenz" des Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Syſtems geleſen, für unmöglich gehalten, daß nicht er und Fichte in der Folge übereinſtimmen ſollten; ſo war der Punkt ihrer möglichen Uebereinſtimmung jetzt in noch weitere Ferne gerückt, und um dieſelbe Zeit gingen Fichte und Schelling, wie Jean Paul an Jacobi ſchreibt, in Dresden oder Berlin zornig auseinander. Noch einige Jahre ſpäter, und wir werden Schelling eine Streitſchrift gegen ſeinen ehemaligen Freund richten ſehen, worin er ihn wenig beſſer behandelt, als wir ihn mit Reinhold und Bardili umſpringen ſahen. So brachte es der Fortſchritt auf der Himmelfahrt der Romantik mit ſich.

2. Beweis, daß es einen Punkt gebe, wo das Wiſſen um das Abſolute und das Abſolute ſelbſt Eins ſind. Dem Philoſophen iſt die intelligible oder Vernunftanſchauung etwas Entſchiedenes, über allen Zweifel Erhabenes, ſchlechthin ohne alle Forderung Vorausgeſetztes. Sie kann nicht gelehrt werden; ſie iſt nicht etwa vorübergehend, ſondern bleibend als unveränderliches Organ die Bedingung des wiſſenden Geiſtes; denn ſie iſt das Vermögen überhaupt, das Allgemeine im Beſondern, das Unendliche im Endlichen, beide zu lebendiger Einheit vereinigt zu ſehen. Was heißt nun, ſich zur intellectuellen Anſchauung oder zur Anſchauung der abſoluten Einheit erheben? Nichts Anderes, als dieſelbe Evidenz, wie ſie der Geometrie und der Mathematik überhaupt zukommt, oder die Einheit des Denkens und Seins ſchlechthin an und für ſich ſelbſt als das rein Gewußte in allem Gewußten zu erblicken. Wer aus dieſer Einheit des Denkens und Seins heraus iſt, der iſt ganz und gar aus aller Evidenz und damit aus aller Wahrheit heraus. Auf Entgegenſetzung des Denkens und Seins beruht ſeiner Natur nach der Standpunkt der Reflexion; und die Behauptung, daß aus dem bloßen Denken des Abſoluten noch keineswegs ſeine Realität folge oder, um uns Kantiſch auszudrücken, daß mit dem Denken von hundert Thalern noch nicht der Kaſſabeſtand um hundert Thaler ver-

mehrt ſei, dieſe Behauptung iſt ſeit der tiefen und gründlichen Gemeinheit der Vorſtellungen, welche der Kriticismus hierüber eingeführt hat, das allgemein Entſcheidende gegen alle poſitive und kategoriſche Erkenntniß des Abſoluten geworden. Dem Beſtreben der Reflexion, das Abſolute als Abſolutes gleichwohl als Objectives zu fixiren, liegt die Unwiſſenheit über die abſolute Erkenntnißart zum Grunde, und Kriticismus iſt in dieſer Beziehung nur ein ſchlechter Skepticismus und ganz in die Reflexion verwachſen. Kurz, es giebt nicht ein abſolutes Wiſſen und außer dieſem noch ein Abſolutes, ſondern beide ſind Eins. Der Beweis dieſes Satzes iſt dieſer: das Denken als ſolches, da es einen nothwendigen Gegenſatz am Sein hat, iſt kein abſolutes Erkennen und kann dieſes nicht werden. Als abſolutes Erkennen kann nur ein ſolches gedacht werden, in welchem Denken und Sein nicht entgegengeſetzt, ſondern nur die in der Reflexion und vom Verſtande getrennten, an ſich ſelbſt aber abſolut ungetrennten, völlig gleichen Formen ſind. Schon in der bloßen Idee des Abſoluten wird eine gleiche abſolute Einheit des Denkens und Seins gedacht. Das Allgemeine entſpricht dem Denken, das Beſondere dem Sein; in Anſehung deſſen, was abſolut iſt, ſind Allgemeines und Beſonderes ſchlechthin Eins. Alſo iſt im Abſoluten auch die Form mit dem Weſen eins, und Einheit des Weſens und der Form gehört zur Idee des Abſoluten; die abſolute Form iſt das allſehende Auge der Welt, der Mittler zwiſchen dem Abſoluten und der Erkenntniß. Darin liegt die Möglichkeit, daß das Abſolute und das Wiſſen des Abſoluten eins ſein können. In dieſem Punkte des Zuſammentreffens der abſoluten Erkenntniß mit dem Abſoluten ſelbſt beruht die Philoſophie, und von ihm geht nicht blos alle philoſophiſche Evidenz aus, ſondern er ſelbſt in die höchſte Evidenz. Wir nennen dieſe Erkenntniß intellectuelle Anſchauung. Denn nur in der Anſchauung iſt Realität, und alle Anſchauung iſt Gleichſetzen von Denken und Sein. Intellectuell aber iſt dieſe Anſchauung, weil ſie Vernunftanſchauung und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins mit dem Gegenſtande der Erkenntniß iſt. Die abſolute

Erkenntniß iſt die Idee und das Weſen der Seele, der ewige Begriff, durch den ſie im Abſoluten iſt, und der ſchlechthin ohne Zeit ewig, zugleich das einzig wahre Sein und die Subſtanz iſt. —

Blicken wir rückwärts, um zu ſehen, was wir an dieſer „fernern Darſtellung aus dem Syſteme" Schelling's haben! Zunächſt tritt uns die Behauptung entgegen, daß die intellectuelle Anſchauung oder das abſolute Wiſſen etwas ohne alle Forderung Vorausgeſetztes, über allen Zweifel Erhabenes und Entſchiedenes für den Philoſophen iſt. Das heißt denn doch wohl etwas, was gar keines Beweiſes bedürftig iſt. Daran zu zweifeln, kann nur der gemeinen Vorſtellung, dem untergeordneten Reflexionsſtandpunkte, dem ſchlechten Skepticismus einfallen, wie er durch den Kriticismus verbreitet worden iſt. Die intellectuelle Anſchauung iſt unmittelbar gewiß; sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas. Wer alſo gleichwohl daran zu zweifeln Luſt hat, mag es der Herablaſſung der ſouveränen abſoluten Vernunft danken, daß ihr Repräſentant gleichwohl ſo gefällig iſt, den Beweis zu führen. Und was für ein Beweis iſt dies! Nur erwarte der ſchlechte Skeptiker keinen ſolchen, wodurch der Verſtand, der Reflexionsſtandpunkt überzeugt würde, alſo keinen logiſchen Beweis, ſondern eben einen abſoluten, d. h. eben gar keinen. Umſchreibende Tautologien, dieſelben Behauptungen, Verſicherungen und Vorausſetzungen werden mit andern Worten wiederholt. Der Handſchuh wird umgekehrt, dann wieder auf die rechte Seite gewendet; die Abſtractionen Denken und Sein, Allgemeines und Beſonderes, Weſen und Form werden aus einer Hand in die andere geworfen, darin beſteht die ganze Operation der Beweisführung. Was man von vornherein als Eins ſetzt, bleibt freilich hinterher in alle Wege eins, das iſt das ganze Kunſtſtück des abſoluten Taſchenſpielers. Wozu ſollen wir alſo noch „ſchlechte" Zweifel erheben, wie denn Anſchauung überhaupt nur möglich ſein ſoll, ohne Sinnesthätigkeit, und was denn in aller Welt eine von der ſinnlichen Anſchauung unterſchiedene intellectuelle Anſchauung anders ſein kann, als eine die ur-

ſprünglichen ſinnlichen Vorſtellungen innerlich, ohne die Gegenwart des nothwendig immer vorausgeſetzten Gegenſtandes, reproducirende Thätigkeit der Einbildungskraft! Wozu ſollen wir noch fragen: wenn denn alle Anſchauung Gleichſetzen von Sein und Denken iſt, wird nicht auch in der Sinnesanſchauung, die doch ebenfalls Anſchauung iſt, urſprünglich eine ſolche Gleichſetzung ſtattfinden? Doch weg mit ſolchen Verſtandeszweifeln und Bedenken der gemeinen Reflexion, die ja nur von Unwiſſenheit um die abſolute Erkenntnißart zeugen, welche über dergleichen ſchlechthin hinaus iſt! Folgen wir dem kühnen Ikarus auf den Flügeln der Phantaſie zur Sonnennähe des Abſoluten, nein! bis zur Sonne ſelbſt, die alle Unterſchiede des irdiſchen, endlichen Verſtandes austilgt! Auf dieſem Fluge geſchieht es, daß der Prophet und Hierophant des Abſoluten vorerſt dem früher verkannten Spinoza eine Ehrenerklärung giebt, dem Spinoza, welchen „nicht Mißverſtändniß oder Unkenntniß einzelner Begriffe, ſondern abſolutes Mißkennen der Philoſophie ſelbſt zum Dogmatiker ſtempelt". Und wer hatte ihn dazu geſtempelt? Noch vor fünf Jahren, da Schelling den Idealismus der Wiſſenſchaftslehre vertrat und erläuterte, hatte er ſelbſt dem Kant'ſchen Kriticismus gegenüber den Spinozismus als die großartigſte Vollendung des Dogmatismus geſchildert. Aber damals war er ja ſelber noch Fichte'ſcher Idealiſt; jetzt iſt er zum abſoluten Identitätsphiloſophen promovirt und ſelbſt vollkommen dogmatiſcher Philoſoph geworden, und gerade jetzt hatte der Freund, der ihn über Fichte's Standpunkt hinausgehoben, in einer Kritik der Jacobi'ſchen Philoſophie, im zweiten Bande des kritiſchen Journals, ihn eine andere Auffaſſung Spinoza's kennen gelehrt und dadurch ſein früheres Urtheil verändert. Spinoza, ſo urtheilt jetzt Schelling, ſetzt als die unmittelbaren Attribute des göttlichen Weſens oder der abſoluten Subſtanz Denken und Ausdehnung, was wir als Ideelles und Reelles bezeichnen. Die Idee des abſoluten Erkennens fehlt dem Spinozismus nur ſcheinbar; denn Denken und Ausdehnung werden nur in der natura naturata unterſchieden, dagegen iſt im Abſo-

luten an und für sich selbst weder etwas von einem Denken, noch von einer Ausdehnung, sondern nur die Einheit von beiden, und sie wird zur Form des absoluten Wesens gemacht. Noch tiefer aber ist in dem, was Spinoza zum formellen Prinzip des absoluten Erkennens macht, dem ewigen Begriff oder der Idee, in welcher die Seele als modus des Denkens und der Leib als modus der Ausdehnung schlechthin Eins sind, aller Gegensatz aufgehoben. — So giebt nun im Weitern Schelling in seinem vollendeten Dogmatismus, der Nichts beweiset und begründet, sondern Alles nur hinstellt und demonstrirt, zugleich eine fortgehende Apologie des Spinoza in der Fassung der Idee des Absoluten, indem er Sätze aufstellt, die nur erläutert werden sollen, da sie anderwärts — wüßte man nur wo? — bewiesen worden seien.

3. Die Idee des Absoluten. Das Innere oder das Wesen des Absoluten kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden, d. h. als absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen. Das Besondere in ihm ist auch das Allgemeine, und das Allgemeine das Besondere; Quantität und Qualität sind in ihm ungetrennt und absolut Eins. Die nothwendige und ewige, dem Absoluten selbst gleiche Form ist das absolute Erkennen, dasselbe, was im transscendentalen Idealismus als absolutes Ich bezeichnet worden ist. Die absolute oder ewige Form ist, wie das Absolute, selbst absolute Identität, schlechthin einfach, lauter und ohne Entzweiung und Gegensätze, die nur unter ihr sind. Die Indifferenz in der Form, d. h. die Einheit des Denkens und Seins, ist auch wieder die Indifferenz der Form und des Wesens. Denken und Sein also sind blos ideelle Gegensätze im absoluten Erkennen. Das Verhältniß von Denken und Sein in der ursprünglichen Form ist das Verhältniß des an und für sich Unendlichen zu dem an und für sich Endlichen. Die Vernunftunendlichkeit ist die, wo das an und für sich Unendliche in dem an und für sich Endlichen bis zur absoluten Identität mit dem letztern dargestellt ist; sie ist die Unendlichkeit

im Sinne des Spinoza, die für die Vernunft ohne Zeit absolut gegenwärtige Unendlichkeit des Endlichen, welche durch irgend eine auch unendliche Zeit auszudrücken unmöglich ist. Denken und Sein oder das an und für sich Unendliche und das an und für sich Endliche können, als ideell Entgegengesetzte, reell nur dadurch Eins sein, daß das Endliche, indem es ideell oder dem Begriffe nach endlich, reell oder der Sache nach unendlich ist, und daß das an und für sich Unendliche, indem es ideell unendlich, reell endlich ist. Wie dies möglich sein könne, ist nur dem schwer begreiflich, der den Begriff der gewöhnlich sogenannten wirklichen Endlichkeit einmischt, welche aber in Wahrheit und überhaupt schlechthin Nichts ist und einzig zur abgebildeten Welt gehört. Im Absoluten ist jedem Idealen zugleich sein Reales nicht endlich, sondern unendlich verknüpft; also ist auch im Absoluten Nichts wahrhaft oder an sich endlich, sondern Alles absolut oder ewig. Die Vernunftewigkeit selbst, ob sie zwar allem Zeitlichen vorangeht, so ist dies doch nicht der Zeit, sondern der Idee nach. Das Ewige ist nicht vor, sondern über dem Zeitlichen, sowie die Idee des Zirkels der unendlichen Reihe einzelner Zirkel nicht der Zeit, sondern der Natur nach jederzeit ewig vorangeht. Nur die Vernunft also ist ein Universum, und etwas vernünftig begreifen, heißt: es zunächst als organisirtes Glied des absoluten Ganzen, im nothwendigen Zusammenhange mit demselben und dadurch als einen Reflex der absoluten Einheit begreifen. Und auch wenn wir von vielen Dingen oder Handlungen nach dem gemeinen Schein urtheilen mögen, daß sie unvernünftig seien, so setzen wir nichts desto weniger voraus, daß Alles, was ist oder geschieht, vernünftig und mit Einem Worte die Vernunft der Urstoff und das Reale alles Seins sei, weil sie das unmittelbarste Abbild der ewigen Einheit ist. Um aber jene Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen im Ewigen auszudrücken, kann kein angemesseneres Symbol gefunden werden, als das der Dreieinigkeit im göttlichen Wesen. Mit den im Absoluten begriffenen beiden Einheiten, die gleicher Natur mit ihm selbst und unter einander sind, bildet das Absolute ein dreieiniges

Weſen, deſſen innern Organismus Alles in's Unendliche wieder darſtellt. —

Wir werden alſo hier belehrt, daß Denken und Sein oder Unendliches und Endliches im abſoluten Erkennen blos ideelle Gegenſätze ſind, daß ſie aber reell dadurch eins werden, daß jeder von beiden reell das Gegentheil von dem iſt, was es ideell iſt, oder mit andern Worten, daß jedem Ideellen ſein Reales unmittelbar unendlich verknüpft iſt! Welch allerliebſtes Schaukelſpiel zwiſchen beiden Gegenſätzen! Welch köſtliches Ballſpiel mit Begriffen! Nur daß man ſich dabei verwundert fragt, ob denn dieſer ſeinſollende Tiefſinn nicht vielmehr bis auf's Haar wirklichem Unſinn ähnlich iſt; ob es denn dem Verfaſſer damit wirklich Ernſt iſt, oder ob er mit ſeinen Leſern nur ſeinen Scherz treibt. „Das iſt eben (ſagt er ſelbſt) die Ambiguität aller Reflexionsbegriffe, wonach das, was von der einen Seite als ein Reales, oder als endlich erſcheint, von der andern als Ideales oder als unendlich gezeigt werden kann, und umgekehrt!" Ja wohl: gezeigt werden kann, wie der Taſchenſpieler ſeine Kunſtſtücke zeigt! Würde nur nicht wohlweislich verſchwiegen, wie denn eben die blos ideell Entgegengeſetzten reell verknüpft werden, da ſie ja anſich ſchon Eins ſind! Erführen wir nur auch, wie wir auf ſolchem Wege eigentlich zum Realen kommen, wie die ideell Entgegengeſetzten überhaupt reell werden! Doch gewiß nicht dadurch, daß man den Begriff wie den ledernen Handſchuh des Shakeſpeare'ſchen Narren umwendet und von der andern Seite anſieht. Wenn es doch dem abſoluten Erkenntnißlehrer gefallen hätte, den Leſern eine Andeutung darüber zu geben, wie denn dies zugeht, daß die Vernunft, die ja die abſolute Indifferenz und weder Ideales, noch Reales iſt, der Urſtoff und das Reale alles Seins ſei? wie es denn zu denken möglich ſei, daß dieſes Vernunftewige nicht vor, ſondern über dem Zeitlichen ſei? da ja doch das „Ueber" ebenſogut eine endliche Beziehung iſt, als das „Vor" und da doch billiger Weiſe, wenn zeitliche Beziehungen ausgeſchloſſen ſein ſollen, auch keine räumlichen eingeſchmuggelt werden dürfen. Und wenn jenes „Ueber" kein räumliches,

sondern ein Verhältniß der Dignität bezeichnen soll, ist dieses letztere nicht ebenfalls ein endliches Verhältniß? Mußte nicht, wenn denn im Absoluten Alles Eins und indifferent, d. h. Nichts ist, der absolute Identitätslehrer folgerichtig dieses Unaussprechliche und Unausdrückbare überhaupt auch als ein Unbegreifliches und Undenkbares und Denkunmögliches bezeichnen, bei dem weder von Möglichkeit, noch von Wirklichkeit mehr die Rede sein kann, das nicht etwa blos für den gemeinen Verstand ein absolutes Räthsel, sondern auch für die Phantasie nichts als ein absolutes Loch, ein absoluter Abgrund ist? Doch — bescheiden wir uns! Es giebt dumme Menschen (sagt Schelling), die mich nicht verstehen.

Lassen wir uns weiter belehren. Die eine Hälfte der Aufgabe der „ferneren Darstellungen" bestand darin, das Prinzip der Philosophie nach Inhalt und Form darzuthun. Die andere Hälfte der Aufgabe sollte sein, daraus die Möglichkeit eines Ganzen der Wissenschaft des Absoluten zu construiren. In jener ersten Partie haben wir wenigstens Worte gefunden; sehen wir nun zu, wie der absolute Taschenspieler daraus die Möglichkeit eines Systems construirt.

4. Wie ist im Absoluten eine Wissenschaft möglich? d. h. wie ist aus dem schlechthin identischen und durchaus einfachen Wesen des Absoluten der Stoff einer Wissenschaft — des absoluten Idealismus — zu nehmen?

Eben durch die Idee einer absoluten Einheit des Denkens und Seins, des Unendlichen und Endlichen, welche unmittelbar zugleich und ohne durch Vielheit hindurchzugehen, Totalität ist, wird auch die Möglichkeit ersichtlich, daß das Besondere in jeder Construction oder Demonstration absolut Eins ist, wie es das Allgemeine ist, und daß also beides, das Eine und das Viele, jedes für sich die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen ist. D. h. das Besondere wird eben als solches in seiner Entgegensetzung gegen das Allgemeine vernichtet, oder es wird nur insofern im Absoluten dargestellt, als es selbst das ganze Absolute in sich ausgedrückt enthält und vom Absoluten als dem Allgemeinen

nur ideell (d. h. als Gegenbild vom Vorbilde) unterſchieden und iſt an ſich oder reell ihm ganz gleich. Die Ineinsbildbildung des Vorbildlichen und Gegenbildlichen iſt das innerſte Geheimniß der Schöpfung. In dieſer Einbildung hat jedes Weſen ſeine Wurzel. Das ganze Univerſum iſt im Abſoluten als Pflanze, als Thier, als Menſch; aber weil in jedem das Ganze iſt, ſo iſt es nicht als Pflanze, nicht als Thier, nicht als Menſch, d. h. nicht als die beſondere Einheit, ſondern als abſolute Einheit, als Idee darin. Erſt in der Erſcheinung, wo es aufhört, das Ganze zu ſein und die Form aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, wird jedes das Beſondere und die beſtimmte Einheit. Der Philoſoph conſtruirt nicht die Pflanze, das Thier, ſondern das Univerſum in Geſtalt der Pflanze, in Geſtalt des Thiers, und er kennt alſo nur Ein Weſen in allen urſprünglichen Schematismen der Weltanſchauung, welche eben nur dadurch möglich ſind, daß ſie als beſondere vernichtet werden. So beweiſen ſie ſich als Formen der göttlichen Ineinsbildung und ſind wahr und reell einzig, weil ſie in Anſehung des Abſoluten möglich ſind, für welches es keinen Unterſchied der Möglichkeit und Wirklichkeit giebt. Durch das Weſen iſt jedes Ding allen andern gleich; alle erſcheinenden Dinge ſind — obwohl unvollkommene — Abbildungen des Ganzen und beſtreben ſich, in der beſonderen Form das Abſolute auszudrücken. Die einzige Möglichkeit, im Abſoluten das Beſondere und ebendamit auch das Abſolute im Beſondern zu begreifen, iſt in den Ideen gegeben, deren jede für ſich abſolut und doch jede begriffen iſt in der abſoluten Form, die auch das abſolute Weſen und außer ihr Nichts iſt. —

Wir ſehen aus dieſer Darſtellung, daß der abſolute Identitätslehrer ſeit der erſten „Darſtellung" des Identitätsſyſtems binnen Jahresfriſt unter dem Einfluſſe des platoniſirenden Hegel dahin gekommen iſt, zur Erklärung der abſoluten Fülle in der abſoluten Einheit die Ideen, die er mit Leibnitz'ſchen Monaden indentificirt, zu Hülfe zu nehmen. Hegel hatte ihn auf die Geſchichte der Philoſophie hingewieſen, und der abſolute Identitätslehrer findet jetzt, daß

man auch vor der kühnen Revolution, die durch ihn in der Philoſophie vollbracht worden, ſchon philoſophiſche Gedanken gehabt und — dogmatiſch philoſophirt hatte. Aber ſein Verdienſt iſt es, die früheren Wahrheitskeime zu einem harmoniſchen Ganzen zuſammenzufaſſen. Da es ſich (ſo wendet er ſich mit vornehmer Haltung zu ſeinen Leſern) um eine Geſtaltung handelt, die alle einzelnen Töne und Farben der Wahrheit zum Einklang und zur Harmonie bringt, ſo findet ihr die Lehre von den Ideen ſchon bei Pythagoras und bei Platon, die Einheit in der Entgegenſetzung ſchon bei Heraklit, die Einheit der Abſolutheit in der Beſonderheit ſchon in der Monadenlehre des Leibnitz, die Lehre von der Alles begreifenden, allgegenwärtigen Einheit und Subſtanz der Dinge bei Spinoza und Parmenides. Alle dieſe verſchiedenen Lehren ſind nichts Anderes, als nach verſchiedenen Richtungen verſchobene Bilder des einzig wahren Syſtems, das wie die Natur, weder jung noch alt iſt und das nur bis jetzt keine bleibende Form gefunden hat! — Nur Giordano Bruno wird in dieſem Nachweis der Keimpunkte des abſoluten Syſtems vergeſſen, und von Kant's „ſchlechtem Skepticismus" kann ohnedies keine Rede mehr ſein!

Sollen wir aber noch im Einzelnen fragen, was Alles in der obigen Conſtruction unbewieſen, unbegründet, unaufgeklärt, unerklärt bleibt? Wie kommen mit Einem Male die Ideen in die abſolute Indifferenz als unendliche Punkte des Vielen, deren jeder für ſich ebenfalls abſolut iſt? Sind dieſe ewigen Urbilder des Beſondern weſentlich identiſch und dasſelbe Univerſum, wozu bedurfte es überhaupt der Spaltung in eine unendliche Vielheit von ſchlechthin identiſchen Abſolutheiten? Und wenn dieſe alle weſentlich identiſch ſind, wie kommt in die Abbilder der Formunterſchied, ja die Unvollkommenheit? Gerade die Beſonderheit, der Formunterſchied iſt ja das erſt zu Erklärende, und wie wird denn dieſes in ſeinem Prinzip aus dem Abſoluten erklärt? Das Prinzip des Beſondern ſind die Ideen; aber wie kommen die Ideen in dieſchlechthin einfache und indifferente Identität? Darüber ſchweigt

die Geſchichte, und der moderne Hermes mit ſeiner Zauberlaterne und ſeinem magiſchen Weltſpiegel ebenfalls! Die abſolute Einheit iſt zugleich Totalität und doch ohne Vielheit: wie dies zu denken möglich ſei, erfahren wir nicht! Das Eine und das Viele ſind jedes für ſich die gleiche Einheit des Unendlichen und Endlichen; als ob der bloße Begriff des Einen und Vielen die reale Wirklichkeit der im Erkennen zur Einheit zuſammengefaßten vielen Dinge begreiflich machen könnte!

Warum die Ideen erſt in der Erſcheinung aufhören, das Ganze zu ſein, und durch welche Veranlaſſung erſt in ihr die Form aus der Indifferenz mit dem Weſen tritt, darüber ſehen wir uns vergebens nach einem Aufſchluß um. Die Phantaſie ſchaut und will es ſo; ihre Spiele ſind die Zauberkünſte, durch die alles Mögliche wirklich wird. Die Phantaſie iſt ſchöpferiſch; ihre „urſprünglichen Schematismen" ſind die ewigen ſchöpferiſchen Urbilder aller Dinge, als die Formen der „göttlichen Einbildung", in der es keinen Unterſchied des Möglichen und Wirklichen giebt! Hier iſt wiederum einer der Punkte in Schelling's Erörterungen, wo er in naiver Weiſe, die faſt kindlich zu nennen wäre, das ganze Geheimniß ſeines Philoſophirens offen legt, wo die romantiſche Ironie ſeines Standpunkts als Ironie der Ironie auftritt, die „Friedrich" als den Gipfelpunkt der Genialität bezeichnete. Die von Spinoza geborgte Phraſe der „göttlichen Einbildung" iſt jetzt der lederne Handſchuh, der rechts betrachtet den Sinn der „Ineinsbildung" der Urbilder in das Gegenbildliche zeigt, bis der Skeptiker, der Narr, der dem Weiſen mit vorlauten, gemeinen Verſtandesreflexionen das Concept verrückt, die Kehrſeite herauswendet, auf welcher das Bild die leere Einbildung, im Sinne des ordinären Menſchenverſtandes, zeigt. Beide Seiten ſind für den abſoluten Standpunkt ebenfalls Eins: die göttliche Einbildung iſt eben — Einbildung! Alles iſt Eins: erſt war die Bezeichnung „reell" ſoviel als: der Sache nach, und „ideell" ſo viel als: dem Begriffe nach oder an ſich. Jetzt wird es herumgedreht: der Begriff wird als das blos „äußere" Band

der Identität genommen, und „an sich" ist so viel als „reell": ansich oder reell sind Gegenbild und Vorbild ganz gleich!

Will man mit einem Begriffe Ernst machen und ihn als unterschiedenen festhalten, sogleich tritt der entgegengesetzte an die Stelle, denn Alles ist Eins und alle Unterschiede sind absolut gedacht Nichts! Und noch heutzutage giebt es dumme Menschen, die sich zur Höhe dieses Standpunkts aufzuschwingen nicht im Stande sind! Man fragt immer wieder, ob mit solchem Escamotiren der Begriffe eine wirkliche Einsicht in die Sache gewonnen, wirklich etwas erklärt, wirklich etwas begriffen wird? Die Antwort ist: Dumme Menschen, die ihr seid! Es soll gar nichts erklärt werden; denn an der Erscheinungswelt ist nichts zu erklären, denn sie ist überhaupt Nichts, und nur das Absolute ist wirklich. Erklären will nur der gemeine Reflexionsstandpunkt. Der Philosoph will nur construiren, demonstriren und in Allem das Absolute aufzeigen! Der Philosoph ist so glücklich, mit Hülfe des „wunderbaren Vermögens" der Einbildungskraft das Weltganze in Einem Blicke zu schauen, wo natürlich alle Unterschiede in Nichts zerrinnen, weil eben darüber hinweg gesehen und schlechthin davon abstrahirt wird. Der Philosoph hat sich zum Standpunkt der Weltanschauung des Kindes aufgeschwungen, das zuerst die Augen aufgeschlagen hat und noch gar nichts Bestimmtes sieht, sondern nur in blaue Unendlichkeit und Leere hinausstarrt, in welcher Licht und Nacht noch Eins sind.

Indem dieses Sonntagskind, der Philosoph, so glücklich ist, die Welt als Totalität zu schauen, ist er dadurch in den Stand gesetzt, sich daraus alles Einzelne beliebig als Ideen zu construiren, die allsammt wie Ein Ei dem andern gleichen, und eine jede wird zum Ei des Kolumbus, durch einen glücklichen Sprung steht sie als Ding in der Erscheinung da! Wie gut ist es nur, daß das Universum, die absolute Einheit als Totalität vor der Phantasie steht, mit der es dann freilich leicht ist, Alles Besondere zu construiren, da freilich Alles, was jemals in der Welt zum Vorschein kommen mag, als Möglichkeit im Universum liegen muß. Dies freilich

bezweifelt Niemand; nur den wirklichen Hergang und Zusammenhang möchte man erfahren, aber daß gerade dieser im Dunkeln bleibe, dies ist das Interesse des absoluten Taschenspielers. Die schöne romantische Täuschung verschwindet, sobald man dahinter kommt, worin das ganze Kunststückchen besteht.

5. Wir haben jetzt (so heißt es mit hochtönenden Worten weiter in den „fernern Darstellungen") von der absoluten Form zu handeln, welche das Wesen aufschließt und die Erkenntniß und das Absolute vermittelt; wir haben zu zeigen, wie sich die vermeintliche Nacht des Absoluten für die Erkenntniß in Tag verwandelt und wir im Absoluten Alles in einem Lichte erblicken, gegen welches alles Andere, besonders aber die sinnliche Erkenntniß tiefes Dunkel ist. Philosophische Construction und Demonstration sind Eins; dasjenige, wodurch eine jede Construction absolut ist, ist mit demjenigen, was Prinzip des Zusammenhangs der philosophischen Demonstration ist, selbst identisch und dasselbe. Denn in Allem, was sich ideell entgegengesetzt ist, ist die Wesenheit Eins, und Alles ist nicht blos durch das äußere Band des Begriffs, sondern der innern Substanz und dem Gehalte selbst nach identisch. Alle quantitative Verschiedenheit entsteht erst dadurch, daß die ideelle Bestimmung als solche das Besondere vom Wesen oder Ansich, als dem Allgemeinen, trennt. Da nun die Form der Absolutheit immer und nothwendig sich selbst gleich und dieselbe ist, so folgt, daß die Form der Philosophie im Ganzen, wie jeder Construction im Einzelnen, auf die drei ideellen Bestimmungen oder Potenzen des Endlichen, Unendlichen und Ewigen, mit absoluter Gleichsetzung dieser Potenzen, zurückkommt. Jede Potenz nimmt dadurch, daß sie in einer andern Einheit steht, d. h. entweder in der reellen oder in der ideellen Reihe, entweder in der Einheit im Endlichen oder in der Einheit im Unendlichen, auch eine andere Gestalt an. In jeder ist das gleiche Universum, und jede für sich ist absolut. In jeder sind also auch alle Einheiten und jede kehrt in der einen oder in der andern Einheit wieder. In jeder Reihe wieder-

holen ſich alle Potenzen, ſo daß alle Potenzen der erſten Einheit wieder der Beſtimmung der Endlichkeit, und alle Potenzen der andern Einheit gemeinſchaftlich der Beſtimmung der Unendlichkeit unterworfen ſind. Die dritte Potenz iſt die Potenz der abſoluten Gleichſetzung des Endlichen und Unendlichen und demnach die Potenz der Vernunft, der abſolute Indifferenzpunkt der in Reelles und Ideelles reflectirten Welt, der Standpunkt der Wahrheit. Im Idealen erſcheint die abſolute Ineinsbildung der beiden Einheiten als Kunſtwerk, in welchem der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, und ſomit jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, das die Wurzel aller Realität iſt, in der höchſten Potenz und Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervortritt. Schönheit und Wahrheit begreifen jedes in ſeiner Abſolutheit das Andere in ſich und jedes iſt ſelbſt wieder im Andern begriffen. Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollendetſte organiſche Weſen und als vollkommenes Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihr erkennt, in abſoluter Wahrheit; für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit von verſchiedenen Seiten aus, und beide fallen in denſelben abſoluten Indifferenzpunkt, deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt. In dieſem wallenden und lebendigen Ganzen ſpielt Eins in das Andere, wie Farbe, die Zeit in die Natur, der Raum in die Geſchichte, und Alles, was der Verſtand fixirt, iſt ohne Beſtand, und Nichts wird in ſeiner Beſonderheit zugleich und in ſeiner Abſolutheit klar erkannt, ehe kraft einer bis zur Totalität durchgeführten Conſtruction das Alles in Allem wirklich begriffen und jenes faſt göttliche Chaos in ſeiner Einheit und zugleich in ſeiner Verwirrung dargeſtellt iſt. Habe ich von dieſer wechſelſeitigen Durchdringung aller Einheiten im Abſoluten nicht auf's Klarſte geſchrieben, ſo liegt die Urſache großentheils im Gegenſtande ſelbſt, deſſen labyrinthiſche und faſt undurchdringliche Verwickelungen nur mit Mühe bezeichnet werden können. —

Wir glauben's ihm gern! Nur die Phantaſie vermag zu folgen, das Licht des Verſtandes geht aus in dieſer undurchdringlichen Dunkelkammer, in welcher das Gaukelſpiel der abſoluten Taſchenſpielerkünſte vor ſich geht. Von Einſicht oder gar Ueberzeugung iſt keine Rede, denn nicht die Anſchauungen der Phantaſie, ſondern verſtändiges Denken begründet Ueberzeugung. Poeſie des Univerſums allenfalls iſt es, was Schelling bietet, nicht Wiſſenſchaft und Begreifen des Univerſums.

Mit den beiden Einheiten (fährt Schelling im ſechsten Paragraphen fort), welche im Abſoluten gleicher Natur mit ihm ſelbſt und unter einander begriffen ſind, bildet daſſelbe ein dreieiniges Weſen, deſſen innern Organismus (— alſo auch in der abſoluten Identität und Indifferenz ſind doch wieder innere Unterſchiede! —) Alles in's Unendliche wieder darſtellt und zur Erkennbarkeit zu bringen ſtrebt, am meiſten aber die Philoſophie, die im Abſoluten ſelbſt iſt und darum auch nach ſeiner Form, der Dreieinheit, gebildet ſein muß. Und wenn wir die eine dieſer im Abſoluten begriffenen Einheiten als die ewige Natur betrachten, ſo iſt die Meinung dieſe, daß das Prinzip dieſer Einheit für die Begriffsbeſtimmung das herrſchende ſei und die andere in ſich begreife und unterwerfe. Aber in der Natur, als der einen dieſer Einheiten, ſind wiederum nach dem Typus des Abſoluten drei Einheiten zu betrachten, nämlich die erſte, welche durch abſolute Aufnahme des Allgemeinen in's Beſondere; die andere, welche durch abſolute Aufnahme des Beſondern in's Allgemeine; und die dritte, welche durch abſolute Gleichſetzung dieſer beiden erſten Einheiten geſetzt iſt. Dieſe drei Einheiten, welche in der ewigen Natur als ebenſoviele Ebenbilder von ihr ſelbſt enthalten ſind, ſind in derſelben wieder gemeinſchaftlich im Beſondern ausgedrückt. Die Ureinheit, in welcher dieſe drei Einheiten enthalten ſind, iſt als die ewige Natur auch die ewige Materie, welche alle Formen oder Potenzen der Einheit ebenſo in ſich enthält, wie die abſolute Einheit alle Formen, nämlich ſo, daß in jeder für ſich Einheit und Vielheit Eins, jede alſo für ſich ein Uni-

versum ist und nur im Reflex sich als die besondere Einheit darstellt. Indem nun von diesen drei Einheiten auch in der Erscheinung die Abbilder sein müssen, ist im Absoluten auch das Prinzip der allgemeinen — Keppler'schen — Gesetze verborgen, nach welchen sich die Materie im Weltbau gestaltet. Nur in der speculativen Erkenntniß dieser Gesetze des allgemeinen Weltbaues (— die nun im siebenten Paragraphen zum Theil mit Hegel's eigenen Worten, wie im „Bruno" wiedergegeben werden —) beweist die Construction der Materie ihre Vollendung. Das Absolute ist die Quelle aller dieser Gesetze. Jedes Ding ruht durch seine Idee im Schooße der Befriedigung, ohne Mangel, ohne Gebrechen, und die Gesetzmäßigkeit der Bewegungen und der Rythmus der Sphären ist nur ein Nachbild und Nachklang der absoluten Seligkeit und Harmonie, in welcher die Ideen leben. —

Die Betrachtungen über die besondere Bildung und die innern Verhältnisse unsers Planetensystems, welche den Inhalt des achten Paragraphen bilden, sind nur Fragmente. Unter Anschluß an Steffens sucht Schelling nachzuweisen, daß unser Sonnensystem in der Reihe der Planeten eine Cohäsionsreihe darstelle, wie sie Steffens unter den einzelnen Metallen gefunden zu haben glaubte. Bemerkungen über Cometen und Monde schließen sich an, wobei die Astronomen mit ihren „verbrauchten Einfältigkeiten" gehörig heruntergemacht werden. Das südliche Amerika ist dem Verfasser der eigentliche Ansatzpunkt zur Sonne, wo auch die Eingebornen zuerst die Sonne anbeteten. Auch die der Erde nicht zugekehrte Seite des Mondes mit ihren Bergen kennt Schelling. Als ein weiteres Fragment von „Betrachtungen" schließt sich endlich im letzten Heft der „Neuen Zeitschrift" der Aufsatz über „die vier edlen Metalle" an, worin Schelling das von Steffens, in seinen Beiträgen zur innern Geschichte der Erde, aufgestellte Gesetz über das Verhältniß von Cohäsion und specifischem Gewicht mit der Ausnahme zu vereinigen sucht, welche Platin, Gold, Silber und Queckfilber darzubieten scheinen. Die Baader'sche Polari-

tät der vier Weltgegenden wird hereingezogen und deren Verhältniß zu den zwei Indifferenzpunkten Eisen und Wasser schematisch dargestellt. Gold, Licht und Südost werden paralleliſirt, desgleichen Farben und Metalle; das Grün wird mit Wasser, das Eisen mit dem Norden, das Gold mit dem Aequator zusammengestellt.

Dies waren die jüngsten Proben Schelling'scher speculativer Physik, Träumereien und Faseleien seiner Phantasie, welche allerlei damals auftauchende neue Ansichten, Hypotheſen und Combinationen in größter Eile, ohne nur die allernothdürftigste Bewährung durch Erfahrungsforschung abzuwarten, zusammenraffte und als Gedanken zu Markt brachte, die er längst gefaßt habe. Auch in der „Neuen Zeitschrift für speculative Physik" hatte sich Schelling erschöpft; binnen Jahresfrist schlief die Zeitschrift ein, und auch auf dem schönen Papier des Herrn von Cotta in Stuttgart, in der Gesammtausgabe der Schelling'schen Werke, werden diese unreifen Erzeugnisse Schelling'scher Muße nicht aufhören zu bleiben, was sie sind: spielende Auswüchse einer luxurirenden Einbildungskraft, die sich in das Gebiet der Naturwissenschaften verirrte.

V.

Im Sommersemester 1802 hielt Schelling keine Privatcollegien, sondern nur öffentliche „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums", die er im Jahre 1803 im Druck erscheinen ließ. Es sind ihrer vierzehn im Ganzen, in welchen zwar der eigentliche Gegenstand, das akademische Studium, nur beiläufig abgefertigt, über die einzelnen akademischen Disciplinen jedoch viel Treffendes mit der rhetorischen Leichtigkeit einer frischen, anmuthigen Sprache und wirklicher Formvollendung der Darstellung gesagt wird. Und wie diese Vorlesungen in der That vorgelesen, nicht frei vorgetragen wurden, so geben sie uns ein anschauliches Bild von Schelling's Auftreten auf dem Katheder, von der persönlichen Zuversicht und vornehm nachlässigen Art, womit er

ſich in den Nimbus eines Revolutionärs in der Philoſophie zu hüllen wußte. Ohne den Verſuch einer ſtreng ſyſtematiſchen Form zu machen, worin Schelling niemals glücklich geweſen iſt, bewegen ſie ſich vorwaltend in einem freien Räſonnement, worin er Meiſter war. Sie ſind zugleich die populärſte Darſtellung ſeiner Philoſophie in ihrer damaligen Geſtalt, und enthalten zum erſten Mal wirklich einen gleichmäßig ausgeführten Abriß des ganzen Wiſſensſyſtems.

Wir folgen, um den Leſern ein muſiviſches Bild ihres Inhalts zu geben, dem Faden der einzelnen Vorleſungen ſelbſt.

1.

1. Ueber den abſouten Begriff der Wiſſenſchaft. Der beſondern Bildung zu einem einzelnen Fache muß die Erkenntniß des organiſchen Ganzen der Wiſſenſchaften vorangehen. Derjenige, welcher ſich einer beſtimmten ergiebt, muß die Stelle, die ſie in dieſem Ganzen einnimmt, und den beſondern Geiſt, der ſie beſeelt, ſowie die Art der Ausbildung kennen lernen, wodurch ſie dem harmoniſchen Bau des Ganzen ſich anſchließt, die Art alſo auch, wie er ſelbſt dieſe Wiſſenſchaft zu nehmen hat, um ſie nicht als ein Sclave, ſondern als ein Freier und im Geiſte des Ganzen zu denken. Vielleicht war dieſe Forderung nie dringender, als zu der gegenwärtigen Zeit, wo ſich Alles in Wiſſenſchaft und Kunſt zur Einheit drängt und ein neues Organ der Anſchauung allgemeiner und faſt für alle Gegenſtände ſich bildet. Nie kann eine ſolche Zeit vorbeigehen, ohne die Geburt einer neuen Welt, welche diejenigen, die nicht thätigen Theil an ihr haben, unfehlbar in die Nichtigkeit begräbt. Keiner iſt von der Mitwirkung ausgeſchloſſen, da in jeden Theil, den er ſich nimmt, ein Moment des allgemeinen Wiedergebärungsprozeſſes fällt. Um mit Erfolg einzugreifen, muß er, ſelber vom Geiſte des Ganzen ergriffen, ſeine Wiſſenſchaft als organiſches Glied begreifen. Die Anſchauung eines organiſchen Ganzen der Wiſſenſchaft aber iſt nur von der Wiſſenſchaft aller Wiſſenſchaften, der Philoſophie, zu erwarten, die an ſich ſchon auf die Totalität der Erkenntniß

gerichtet iſt. Dies iſt die Idee des an ſich ſelbſt unbedingten Wiſſens, welches ſchlechthin nur Eines und in welchem auch alles Wiſſen nur Eines iſt, desjenigen Urwiſſens, welches, nur auf verſchiedenen Stufen der erſcheinenden idealen Welt ſich in Zweige zerſpaltend, in den ganzen unermeßlichen Baum der Erkenntniß ſich ausbreitet. Ein ſolches iſt nicht ohne die Vorausſetzung denkbar, daß das wahre Ideale allein und ohne weitere Vermittelung auch das wahre Reale und außer jenem kein anderes ſei. Wir können dieſe weſentliche Einheit ſelbſt in der Philoſophie nicht eigentlich beweiſen, ſondern eben nur dies, daß ohne ſie überhaupt keine Wiſſenſchaft ſei und daß in Allem, was nur Anſpruch macht, Wiſſenſchaft zu ſein, eigentlich dieſe Identität oder dieſes gänzliche Aufgehen des Realen im Idealen beabſichtigt werde. Jene weſentliche Einheit des unbedingt Realen und des unbedingt Idealen iſt nur dadurch möglich, daß Daſſelbe, welches das eine iſt, auch das andere iſt. Dies iſt aber die Idee des Abſoluten, welche die iſt: daß die Idee in Anſehung ſeiner auch das Sein iſt, ſo daß das Abſolute auch das Urwiſſen ſelbſt iſt, welches uns ſelbſt als das Weſen aller Dinge und der ewige Begriff von uns ſelbſt eingebildet iſt. Alles Wiſſen und alle Arten des Wiſſens ſind eine Theilnahme an demjenigen Urwiſſen, deſſen Bild das ſichtbare Univerſum und deſſen Geburtsſtätte das Haupt der ewigen Macht iſt. Im Gebiete des Realen herrſcht die Endlichkeit, im Gebiete des Idealen die Unendlichkeit. Jenes iſt durch Nothwendigkeit das, was es iſt; dieſes ſoll es durch Freiheit ſein. Der Menſch, das Vernunftweſen, ſoll das Bild ebenderſelben göttlichen Natur, wie ſie an ſich ſelbſt iſt, im Idealen ausdrücken, wie die Natur oder die Endlichkeit zwar das ganze göttliche Weſen, aber nur im Realen, empfängt. Die Natur des Abſoluten iſt: als das abſolut Ideale auch das Reale zu ſein. Wiſſen und Handeln ſind im Urwiſſen Eins und in wahrer Harmonie, was ſie nie anders ſein können, als durch die gleiche Abſolutheit. Es giebt keine wahre Freiheit, als durch abſolute Nothwendigkeit, und zwi-

schen jener und dieser ist selbst wieder das Verhältniß, wie zwischen absolutem Wissen und absolutem Handeln.

2. Ueber die wissenschaftliche und sittliche Bestimmung der Academien. Das Wissen an sich ist aber so wenig Sache der Individualität, als das Handeln an sich. Wie die wahre Handlung diejenige ist, die gleichsam im Namen der ganzen Gattung geschehen könnte, so das wahre Wissen dasjenige, worin nicht das Individuum, sondern die Vernunft weiß. Es ist also nothwendig, daß wie das Leben und Dasein, so die Wissenschaft sich von Individuum an Individuum, von Geschlecht zu Geschlecht mittheile. Ueberlieferung ist der Ausdruck ihres ewigen Lebens. Es ist undenkbar, daß der Mensch, wie er jetzt erscheint, durch sich selbst vom Instinct zum Bewußtsein, von der Thierheit zur Vernünftigkeit sich erhoben habe. Es mußte also dem gegenwärtigen Menschengeschlecht ein anderes vorangegangen sein, welches die alte Sage unter dem Bilde der Götter und ersten Wohlthäter des menschlichen Geschlechts verewigt hat. Zu den ursprünglichen Gegenständen des Wissens trat das vergangene Wissen darüber als ein neuer Gegenstand hinzu. Mehr oder weniger in diesem Geiste des historischen Wissens sind unsere Academien errichtet worden. Ueber den Mitteln und Anstalten zum Wissen ist ihnen das Wissen selbst sogut wie verloren gegangen, und es ist eine bloße Folge der Roheit des Wissens, wenn die Academien noch nicht angefangen haben, als Pflanzschulen der Wissenschaft zugleich allgemeine Bildungsanstalten zu sein. Das Reich der Wissenschaften ist eine Aristokratie im edelsten Sinne: die Besten sollen herrschen, und das Vermögen zu Ideen verschafft sich von selbst, ohne besondern Schutz, die oberste und entschiedenste Wirkung. Die Bildung zum vernunftmäßigen Denken ist von selbst auch die einzige zum vernunftmäßigen Handeln. Wer von seiner besondern Wissenschaft aus die vollkommene Durchbildung bis zum absoluten Wissen erhalten hat, ist von selbst in das Reich der Klarheit, der Besonnenheit gehoben. Langsam erzieht die Erfahrung und das Leben, nicht ohne vielen Verlust der Zeit und der Kraft. Dem, der sich der

Wissenschaft weiht, ist es vergönnt, die Erfahrung vorauszunehmen.

3. Ueber die ersten Voraussetzungen des academischen Studiums. Der Begriff des Studirens schließt eine doppelte Seite in sich. Die erste ist die historische, in Ansehung deren das bloße Lernen stattfindet. Aber Lernen ist nur negative Bedingung: wir sollen nur lernen, um selbst zu schaffen. Nur durch das göttliche Vermögen der Production ist man wahrer Mensch. Alles Produciren aber ruht auf einer Begegnung oder Wechselduchdringung des Allgemeinen und Besondern.

4. Ueber das Studium der reinen Vernunftwissenschaften, der Mathematik und der Philosophie im Allgemeinen. Es ist klar, daß der letzte Grund und die Möglichkeit aller wahrhaft absoluten Erkenntniß darin ruhen muß, daß das Allgemeine zugleich auch das Besondere, und dasselbe, was dem Verstand als bloße Möglichkeit ohne Wirklichkeit, als Wesen ohne Form erscheint, eben dieses auch die Wirklichkeit und die Form sei. Dies ist die Idee aller Ideen und aus diesem Grunde die des Absoluten selbst. Es ist klar, daß das Absolute als Identität in der Erscheinung nur entweder im Realen oder im Idealen sich darstellen könne. Wäre es nun denkbar, daß im Realen oder Idealen selbst wieder nicht das Eine oder das Andere der beiden Entgegengesetzten, sondern die reine Identität beider als solche durchbräche, so wäre damit die Möglichkeit einer absoluten Erkenntniß selbst innerhalb der Erscheinung gegeben. Ein reines Sein nun mit Verneinung aller Thätigkeit ist ohne Zweifel der Raum; eine reine Thätigkeit mit Verneinung alles Seins ist dagegen die Zeit. In der reinen Anschauung des Raums und der Zeit also ist eine wahrhaft objective Anschauung von Möglichkeit und Wirklichkeit als solcher gegeben. Beide aber, Raum und Zeit, sind blos relative Absolute. Da Mathematik, als Analysis und Geometrie, ganz in jenen beiden Anschauungsarten gegründet ist, so muß in jeder dieser Wissenschaften eine Erkenntnißart herrschend sein, die der Form nach absolut ist. Inwiefern die Mathematik

ebenſo im Abſtracten, wie die Natur im Concreten, der vollkommenſte objective Ausdruck der Vernunft ſelbſt iſt, inſofern müſſen alle Naturgeſetze, wie ſie in reine Vernunftgeſetze ſich auflöſen, ihre entſprechenden Formen auch in der Mathematik finden, ſo daß Mathematik und Naturwiſſenſchaft nur Eine und dieſelbe, von verſchiedenen Seiten angeſehene Wiſſenſchaft ſind. Haben wir nun an der Mathematik blos den formellen Charakter der abſoluten Erkenntnißart, ſo iſt die ſchlechthin und in jeder Beziehung abſolute Erkenntnißart die Philoſophie, welche das Urwiſſen unmittelbar und an ſich ſelbſt zum Grund und Gegenſtand hat und mit dieſem ihrem Gegenſtande ſchlechthin identiſch iſt. Philoſophiſche Conſtruction iſt Darſtellung in intellectueller Anſchauung, ohne welche keine Philoſophie iſt. Wer ſie nicht hat, verſteht auch nicht, was von ihr geſagt wird. Sie kann alſo überhaupt nicht gegeben werden. Eine negative Bedingung ihres Beſitzes iſt die klare und innige Einſicht der Nichtigkeit aller blos endlichen Erkenntniß. Man kann ſie in ſich bilden, und im Philoſophen muß ſie gleichſam zum Charakter werden, zum unwandelbaren Organ, zur Fertigkeit, Alles nur zu ſehen, wie es ſich in der Idee darſtellt. Denn Philoſophie iſt die Wiſſenſchaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge.

5. Von den gewöhnlichen Einwendungen gegen das Studium der Philoſophie. Verderblich in Beziehung auf den Staat iſt nur die Richtung in der Wiſſenſchaft, wenn das gemeine Wiſſen ſich zum abſoluten oder zur Beurtheilung deſſelben aufrichten will. Aber der Ideenleerheit, die ſich Aufklärung zu nennen unterſteht, iſt die Philoſophie am meiſten entgegengeſetzt. Untergrabend in Beziehung auf den Staat iſt die blos auf das Nützliche gehende Richtung in der Wiſſenſchaft; denn ſie muß die Auflöſung alles deſſen herbeiführen, was auf Ideen gegründet iſt. Der natürliche Wahlſpruch der Philoſophie iſt das Wort: odi profanum vulgus et arceo. Die ſcheinbaren Veränderungen der Philoſophie, der Wechſel der Syſteme exiſtiren nur für die Unwiſſenden. Sie gehen jene entweder überhaupt nicht an, oder

ſie ſind Metamorphoſen ihrer Form, während ihr Weſen unwandelbar daſſelbe iſt ſeit dem Erſten, der es ausgeſprochen hat. Finden noch Umgeſtaltungen in der Philoſophie ſtatt, ſo beweiſt dies, daß ſie ihre letzte Form und abſolute Geſtalt noch nicht gefunden hat.

6. Ueber das Studium der Philoſophie insbeſondere. Was von der Philoſophie nicht eigentlich gelernt, aber doch durch Unterricht geübt werden kann, iſt die Kunſtſeite derſelben oder das, was man allgemein Dialektik nennen kann. Ohne dialektiſche Kunſt iſt keine wiſſenſchaftliche Philoſophie. Auf dem Verhältniß der Speculation zur Reflexion beruht alle Dialektik. Aber auch die Dialektik hat eine Seite, von welcher ſie nicht gelernt werden kann, die Poeſie in der Philoſophie, und inſofern beruht ſie auf dem productiven Vermögen. Vom innern Weſen des Abſoluten, welches die ewige Ineinsbildung des Allgemeinen und Beſondern ſelbſt iſt, iſt in der erſcheinenden Welt ein Ausfluß in der Vernunft und der Einbildungskraft, die beide ein und daſſelbige ſind, nur jene im Idealen, dieſe im Realen. Der Verſtand, den die Unphiloſophie den geſunden nennt, da er nur der gemeine iſt, erzeugt die Ungeheuer einer rohen dogmatiſchen Philoſophie, die mit dem Bedingten das Unbedingte zu ermeſſen, das Endliche zum Unendlichen auszudehnen ſucht. Der bloße Zweifel an der gemeinen und endlichen Anſicht der Dinge iſt ebenſowenig Philoſophie, als diejenige, welche die Erfahrung als einzige oder Hauptquelle realer Erkenntniß ausgiebt. Der Zweifel muß zum kategoriſchen Wiſſen der Nichtigkeit der endlichen Erkenntnißart kommen, und dieſes negative Wiſſen muß der poſitiven Anſchauung der Abſolutheit gleich werden, wenn es ſich auch nur zum ächten Skepticismus erheben ſoll. Ganz zu den empiriſchen Verſuchen in der Philoſophie gehört auch, was man insgemein Logik nennt. Sie iſt eine ganz empiriſche Doctrin, welche die Geſetze des gemeinen Verſtandes als abſolute aufſtellt. Auch die ſogenannte Kritik der reinen Vernunft kennt die Logik nur in der Unterordnung unter den Verſtand. Wäre keine andere Erkenntniß des Abſoluten, als die durch Ver-

nunftſchlüſſe, und keine andere Vernunft, als die in der Form des Verſtandes; ſo müßten wir allerdings auf alle unmittelbare und kategoriſche Erkenntniß des Unbedingten und Ueberſinnlichen verzichten, wie Kant lehrt. Die ſogenannte Pſychologie beruht auf der angenommenen Entgegenſetzung der Seele und des Leibes; alle wahre Wiſſenſchaft des Menſchen kann nur in der weſentlichen und abſoluten Einheit der Seele und des Leibes, d. h. in der Idee des Menſchen, alſo nicht in dem wirklichen und empiriſchen Menſchen, der von dieſer nur eine relative Erſcheinung iſt, geſucht werden. Eigentlich müßte von der Pſychologie bei der Phyſik die Rede ſein; zwiſchen Phyſik und Pſychologie iſt kein realer Gegenſatz denkbar. Eine blos empiriſche, auf Thatſachen beruhende, ebenſowie eine blos analytiſche und formale Philoſophie kann überhaupt nicht zum Wiſſen bilden. Durch die ſogenannte kritiſche Philoſophie iſt die gänzliche Verneinung der Realität des Abſoluten ausgeſprochen worden, und der Idealismus der Wiſſenſchaftslehre hat dieſe Richtung der Philoſophie vollendet, indem er das Unendliche oder Abſolute im Sinne des Dogmatismus mit der letzten Wurzel von Realität, die es in jenem hatte, aufhob und ihm eine bloße Realität für das Handeln und im Handeln zuerkannte. Eine Philoſophie aber, die irgend einen Gegenſatz zurückläßt, iſt auch nicht zum abſoluten Wiſſen durchgedrungen.

7. Vom Verhältniß der Philoſophie zu den poſitiven Wiſſenſchaften. Der Gegenſatz von Wiſſen und Handeln iſt keineswegs im Geiſt der modernen Cultur überhaupt begründet, ſondern ein Product der wohlbekannten Aufklärerei, nach welcher es nur eine praktiſche, keine theoretiſche Philoſophie giebt. Die Sittlichkeit iſt mit der Philoſophie Eins, beide ſind weſentlich und innerlich gleich. Es iſt nur Eine Welt, welche ſo, wie ſie im Abſoluten iſt, jedes in ſeiner Art abzubilden ſtrebt, das Wiſſen als Wiſſen, das Handeln als Handeln. Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objectivirt. In ihren poſitiven Formen die Sittlichkeit zu offenbaren, wird ein Werk der Philoſophie ſein. Nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und ſittliche

Bedeutung. Eins iſt die Philoſophie auch mit der Religion, durch die Idee des Abſoluten. Was unabhängig von allem objectiven Vermögen erreicht werden kann, iſt jene Harmonie mit ſich ſelbſt, die zur innern Schönheit wird. Aber dieſe auch objectiv in Wiſſenſchaft oder Kunſt darzuſtellen, iſt eine von jener blos ſubjectiven Genialität ſehr verſchiedene Aufgabe. Auch Poeſie und Philoſophie ſind darin gleich, daß zu beiden ein aus ſich ſelbſt erzeugtes, urſprünglich ausgebornes Bild der Welt erfordert wird. In der oberſten Wiſſenſchaft, die in ſich alle Gegenſätze aufhebt, iſt Alles Eins und urſprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wiſſenſchaft und Kunſt, Religion und Poeſie. Die Philoſophie iſt unmittelbare ideale, aber nicht zugleich reale Darſtellung und Wiſſenſchaft des Urwiſſens ſelbſt. Real tritt das Urwiſſen allein in der Gattung hervor, und auch in ihr nur für eine intellectuelle Anſchauung, die den unendlichen Fortſchritt als Gegenwart erblickt. Das wirkliche Wiſſen, da es ſucceſſive Offenbarung des Urwiſſens iſt, hat demnach nothwendig eine hiſtoriſche Seite. Idealität und Realität ſind beide im Abſoluten auf eine nicht unterſchiedene Weiſe, da in beiden der Form und dem Weſen nach Daſſelbige iſt. Jede der beiden Einheiten iſt in der Abſolutheit, was die andere iſt; in der Nicht-Abſolutheit erſcheinen beide als Nicht-Eins und verſchieden. Die Form der Natur iſt nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Act der Einbildung der Identität in die Differenz. Die Naturſeite iſt alſo an ſich ſelbſt nur die eine Seite aller Dinge. Die Form der andern Einheit wird als Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit unterſchieden und iſt die Einheit der idealen oder geiſtigen Welt. Rein und für ſich betrachtet, iſt dieſe die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen ſind. Die Philoſophie betrachtet beide Einheiten nur in der Abſolutheit und demnach auch nur in ideeller, nicht in reeller Entgegenſetzung. Der innere Organismus des Urwiſſens und der Philoſophie muß ſich auch im äußern Ganzen der Wiſſenſchaften ausdrücken. Alles Objectivwerden des

Wissens geschieht nur durch Handeln, das sich in einem allgemeinen idealen Producte, dem Staate, ausdrückt, der nach dem Urbilde der Ideenwelt geformt ist. Die Wissenschaften, insofern sie durch oder in Bezug auf den Staat Objectivität erlangen, heißen positive Wissenschaften. Da nun diese nach dem Bilde des innern Typus der Philosophie oder des Urwissens selbst entworfen sind, so beruht der äußere Organismus des Wissens vorzüglich auf drei von einander geschiedenen und doch äußerlich verbundenen Wissenschaften: die Theologie stellt den absoluten Indifferenzpunkt objectiv dar; die Wissenschaft der Natur repräsentirt die reelle Seite des Urwissens für sich; die Wissenschaft der Geschichte, deren vorzüglichstes Werk die Rechtsverfassung ist, objectivirt die ideelle Seite des Urwissens. Eine besondere objective Existenz der Philosophie, als Facultät, giebt es nicht, da was Alles ist, ebendeswegen nichts Besonders sein kann. Die Philosophie selbst ist es, welche in den drei objectiven Wissenschaften oder Facultäten objectiv wird. Aber sie wird durch keine einzelne derselben in ihrer Totalität objectiv; die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität ist nur die Kunst, und es könnte auf jeden Fall keine philosophische, sondern nur eine Facultät der Künste geben.

8. Ueber die historische Construction des Christenthums. Die höchste Vereinigung des philosophischen und historischen Wissens ist die Theologie. Die historische Beziehung der Theologie gründet sich nicht allein darauf, daß alle Religion in ihrem ersten Dasein schon Ueberlieferung war und daß es keinen Zustand der Barbarei giebt, der nicht aus einer untergegangenen Cultur herstammte; auch nicht allein darauf, daß die besondern Formen des Christenthums, in welchen die Religion unter uns existirt, nur geschichtlich erkannt werden können. Die absolute Beziehung vielmehr ist, daß in dem Christenthume das Universum überhaupt als Geschichte, als moralisches Reich angeschaut wird. In der griechischen Mythologie wurde das Unendliche nur im Endlichen angeschaut und auf diese Weise selbst der Endlichkeit untergeordnet. Das Christenthum dagegen geht auf das Un-

endliche unmittelbar an ſich ſelbſt; in dieſer Religion wird das Endliche nicht als Symbol des Unendlichen zugleich um ſeiner ſelbſt willen, ſondern nur als Allegorie des Unendlichen und in gänzlicher Unterordnung unter daſſelbe gedacht. Da, wo das Unendliche ſelbſt endlich werden kann, kann es auch Vielheit werden, es iſt Polytheismus möglich. Da, wo das Unendliche durch das Endliche nur bedeutet wird, bleibt es nothwendig Eins, und es iſt kein Polytheismus als ein Zugleichſein göttlicher Geſtalten möglich. In der chriſtlichen Religion hat das Göttliche aufgehört, ſich in der Natur zu offenbaren, und iſt nur in der Geſchichte erkennbar; darum iſt das Chriſtenthum ſeinem innerſten Geiſte nach und im höchſten Sinne hiſtoriſch. In der idealen Welt, alſo vornehmlich der Geſchichte, legt das Göttliche die Hülle ab, ſie iſt das laut gewordene Myſterium des göttlichen Reichs. Das Chriſtenthum iſt das geoffenbarte Myſterium und ſeiner Natur nach eſoteriſch, wie das Heidenthum ſeiner Natur nach exoteriſch. In dem Verhältniß, als die ideelle Welt offenbar wurde, mußte im Chriſtenthum die Natur als Geheimniß zurücktreten. Die höchſte Religioſität, die ſich im chriſtlichen Myſticismus ausdrückte, hielt das Geheimniß der Natur und das der Menſchwerdung Gottes für eins und daſſelbe. Drei Perioden der Geſchichte müſſen wir annehmen, die ich ſchon anderwärts als die der Natur, des Schickſals und der Vorſehung bezeichnet habe. Dieſe drei Ideen drücken dieſelbe Identität, aber auf verſchiedene Weiſe aus: auch das Schickſal iſt Vorſehung, aber im Realen erkannt, ſowie die Vorſehung auch Schickſal iſt, aber im Idealen angeſchaut. Die ewige Nothwendigkeit offenbart ſich in der Zeit der Identität mit ihr als Natur, wo der Widerſtreit des Unendlichen und Endlichen noch im gemeinſchaftlichen Keime des Endlichen verſchloſſen ruht. So in der ſchönſten Blüthe der griechiſchen Religion und Poeſie. Mit dem Abfall von ihr offenbart ſie ſich als Schickſal, indem ſie in den wirklichen Widerſtreit mit der Freiheit tritt. Dies war das Ende der alten Welt. Die neue Welt beginnt mit einem allgemeinen Sündenfalle, einem Abbrechen des Menſchen von der Natur.

Das Bewußtſein über die Hingabe an die Natur hebt die Unſchuld auf und fordert unmittelbar die Verſöhnung und die freiwillige Unterwerfung. Dieſe bewußte Verſöhnung, die an die Stelle der bewußtloſen Identität mit der Natur und an die Stelle der Entzweiung mit dem Schickſal tritt und auf einer höhern Stufe die Einheit wiederherſtellt, iſt in der Idee der Vorſehung ausgedrückt. Das Chriſtenthum alſo leitet in der Geſchichte jene Periode der Vorſehung ein, wie die in ihm herrſchende Anſchauung des Univerſums, die Anſchauung deſſelben als Geſchichte und als einer Welt der Vorſehung iſt.

Dies iſt die große hiſtoriſche Richtung des Chriſtenthums; ihre Bedingung iſt wiederum die höhere chriſtliche Anſicht der Geſchichte, welche die Geſchichte weder als eine Reihe zufälliger Begebenheiten, noch als blos empiriſche Nothwendigkeit begreift. Auch die Geſchichte kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenſo im Abſoluten, wie die Natur oder irgend ein anderer Gegenſtand des Wiſſens. Die Zufälligkeit der Begebenheiten und Handlungen findet der gemeine Verſtand vorzüglich durch die Zufälligkeit der Individuen begründet. War aber die Handlung nothwendig, ſo war es auch das Individuum. Die empiriſchen Urſachen ſind nur die Werkzeuge einer ewigen Ordnung der Dinge. Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums gründet ſich auf den Gegenſatz der alten und der neuern Welt. Die alte Welt iſt die Naturſeite der Geſchichte. Der Schluß der alten Zeit und die Grenze einer neuen, deren herrſchendes Prinzip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das Unendliche in das Endliche kam, um es in ſeiner eigenen Perſon Gott zu opfern und dadurch Gott zu verſöhnen. Die erſte Idee des Chriſtenthums iſt daher nothwendig der menſchgewordene Gott, Chriſtus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt, als Grenze der beiden Welten. Er ſelbſt geht zurück in's Unſichtbare und verheißt ſtatt ſeiner den Geiſt, das ideale Prinzip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als ſolches das Prinzip der neuen Welt iſt. Die Vollendung der ganzen chriſtlichen Anſicht des

Univerſums und der Geſchichte deſſelben liegt in der Idee der Dreieinigkeit, welche ebendeswegen in ihm ſchlechthin nothwendig iſt. Der ewige, aus dem Weſen des Vaters aller Dinge geborne Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit unterworfener Gott erſcheint, der im Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt und die der Unendlichkeit oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet. An dieſe erſte Idee knüpfen ſich alle Beſtimmungen des Chriſtenthums. Keine Idee kann auf zeitliche Weiſe entſtehen; es iſt das Abſolute, d. h. es iſt Gott ſelbſt, der ſie offenbart, und darum der Begriff der Offenbarung ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum, welches auf Anſchauung des Unendlichen im Endlichen gerichtet iſt. Das urſprüngliche Symbol aller Anſchauung Gottes iſt im Chriſtenthum die Geſchichte. Aber dieſe iſt endlos, unermeßlich; ſie muß alſo durch eine zugleich unendliche und doch begrenzte Erſcheinung repräſentirt werden, die ſelbſt nicht wieder real iſt, wie der Staat, ſondern ideal, und die Einheit Aller im Geiſte bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darſtellt. Dieſe ſymboliſche Anſchauung iſt die Kirche, als lebendiges Kunſtwerk. Dieſelbe ſymboliſche Handlung aber, welche die Einheit des Unendlichen und Endlichen äußerlich ausdrückt, iſt als innerlich myſtiſch und Myſticismus überhaupt eine ſubjective Symbolik. Die Bedeutung der kirchlichen Handlungen und Gebräuche kann blos myſtiſch gefaßt, nicht für objectiv ſymboliſch gehalten werden.

9. Ueber das Studium der Theologie. Seinem Urſprunge nach iſt das Chriſtenthum aus der Geſchichte und Bildung der Zeit ſeines Entſtehens natürlich und als eine blos einzelne Erſcheinung des allgemeinen Geiſtes der Zeit erklärbar. Das Chriſtenthum war nur das Erſte, wodurch derſelbe ausgeſprochen wurde. Das römiſche Reich war Jahrhunderte zuvor reif zum Chriſtenthum, ehe Konſtantin das Kreuz zum Panier der neuen Weltherrſchaft wählte. Die vollſte Befriedigung durch das Aeußere führte die Sehn-

ſucht nach dem Innern und Unſichtbaren herbei, ein zerfallendes Reich, deſſen Macht blos zeitlich war, der verlorne Muth zum Objectiven, das Unglück der Zeit mußten die allgemeine Empfänglichkeit für eine Religion ſchaffen, die den Menſchen an das Ideale zurückwies, Verläugnung lehrte und zum Glück machte. Chriſtus als der Einzelne iſt eine völlig begreifliche Perſon, und es war eine abſolute Nothwendigkeit, ihn als ſymboliſche Perſon und in höherer Bedeutung zu faſſen. Die Menſchwerdung Gottes iſt eine Menſchwerdung von Ewigkeit; der Menſch Chriſtus iſt in der Erſcheinung nur der Gipfel und inſofern auch wieder der Anfang derſelben, denn von ihm aus ſollte ſie ſich dadurch fortſetzen, daß alle ſeine Nachfolger Glieder eines und desſelben Leibes wären.

Das Chriſtenthum hat ſchon vor und außer demſelben im Intellectualſyſteme der indiſchen Religion, als dem älteſten Idealismus, exiſtirt; auch in der griechiſchen Bildung regten ſich Ahnungen deſſelben, vornehmlich in Platon, der in einer ganz fremden und entfernten Welt eine Prophezeihung des Chriſtenthums iſt. Die hiſtoriſche Conſtruction des Chriſtenthums kann wegen dieſer Univerſalität ſeiner Idee nicht ohne die religiöſe Conſtruction der ganzen Geſchichte gedacht werden. Eine ſolche Conſtruction iſt ſchon an ſich ſelbſt nur der höheren Erkenntnißart möglich, welche ſich über die empiriſche Verkettung der Dinge erhebt; ſie iſt alſo nicht ohne Philoſophie, welche das wahre Organ der Theologie als Wiſſenſchaft iſt, worin die höchſten Ideen vom göttlichen Weſen, von der Natur als dem Werkzeug und der Geſchichte als der Offenbarung Gottes objectiv werden. Die erſten Bücher der Geſchichte und Lehre des Chriſtenthums ſind ſelbſt nichts, als auch eine beſondere und noch dazu unvollkommene Erſcheinung deſſelben. Seine Idee iſt nicht in dieſen Büchern zu ſuchen, deren Werth erſt nach dem Maaß beſtimmt werden muß, in welchem ſie jene ausdrücken und ihr angemeſſen ſind. Schon in dem Geiſte des Heidenbekehrers Paulus iſt das Chriſtenthum etwas Anderes geworden, als es im Geiſte des erſten Stifters war. Und man kann ſich des Gedankens

nicht erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für dasselbe gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der frühern und spätern Zeit, vornehmlich der indischen, auch nur von ferne aushalten. Darum möchte wohl der Gedanke der Hierarchie, dem Volke diese Bücher zu entziehen, den tiefern Grund haben, daß das Christenthum als lebendige Religion, nicht als eine Vergangenheit, sondern als eine ewige Gegenwart fortdaure. Eigentlich waren es diese Bücher, welche als Urkunden, deren nur die Geschichtsforschung, nicht der Glaube bedarf, beständig von Neuem das empirische Christenthum an die Stelle der Idee gesetzt haben, welche durch die ganze Geschichte der neuen Welt im Vergleich mit der alten lauter, als durch jene Bücher verkündigt wird, in denen sie noch sehr unentwickelt liegt. Der Geist der neuen Zeit geht mit sichtbarer Consequenz auf Vernichtung aller blos endlichen Formen, und es ist Religion, ihn auch hierin zu erkennen. Der Protestantismus war auch zur Zeit seines Ursprungs eine neue Zurückführung des Geistes zum Unsinnlichen, obgleich dieses blos negative Bestreben, außerdem daß es die Stetigkeit in der Entwickelung des Chtistenthums aufhob, eine positive Vereinigung und nie eine äußere symbolische Erscheinung derselben als Kirche schaffen konnte. An die Stelle der lebendigen Auctorität trat die andere todte in ausgestorbenen Sprachen geschriebener Bücher, und da diese ihrer Natur nach nicht bindend sein konnte, eine viel unwürdigere Sklaverei, die Abhängigkeit von Symbolen, die ein blos menschliches Ansehen für sich hatten. Mit Hülfe einer sogenannten gesunden Exegese, einer aufklärenden Psychologie und schlaffen Moral, haben vornehmlich deutsche Gelehrte alles Speculative und selbst das subjectiv Symbolische (Mystische) aus dem Christenthum entfernt. Dazu gesellte sich das psychologische Bestreben, viele Erzählungen, die offenbar jüdische Fabeln sind, aus psychologischen Täuschungen begreiflich zu machen. Zuletzt sollte auch noch der Volksunterricht rein moralisch, ohne alle Ideen sein. Aber die Moral ist nicht das Auszeichnende des Christen-

[illegible]. Die Göttlichkeit desselben kann schlechterdings nur auf eine unmittelbare Weise und im Zusammenhange mit der [illegible] Ansicht der Geschichte erkannt werden. Das Wesentliche im Studium der Theologie ist die Verbindung der [illegible] und historischen Construction des Christenthums [illegible]. An der Stelle des Exoterischen und Buchstäblichen des Christenthums muß das Esoterische und Geistige treten. Der ewig lebendige Geist aller Bildung und Erschaffung wird dasselbe in neue und dauerndere Formen kleiden, da es dem Geiste der neuen Welt am Stoffe nicht fehlt, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Die nicht auf die Vergangenheit eingeschränkten, sondern auf eine ungemessene Zeit sich erstreckenden Bestimmungen des Christenthums lassen sich deutlich genug in der Poesie und Philosophie erkennen. Jene fordert die Religion als die [illegible], ja einzige Möglichkeit auch der poetischen Verbindung; diese dagegen, die Philosophie, hat mit dem [illegible] speculativen Standpunkt auch den der Religion wieder errungen, den Empirismus und Naturalismus aufgehoben und die Wiedergeburt des esoterischen Christenthums, wie die Verkündigung des absoluten Evangeliums in sich vorbereitet.

10. Ueber das Studium der Historie und der Jurisprudenz. Die Geschichte ist die höhere Potenz der Natur insofern, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen. Dem Wesen nach ist ebendarum Dasselbige in beiden, nur verändert durch die Bestimmung oder Potenz, unter der es gesetzt ist. Es ist Ein Universum, welches die zwiefache Form der abgebildeten Welt jede für sich und in ihrer Art ausdrückt. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demnach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst errichteten Harmonie der Nothwendigkeit und der Freiheit. Dem religiösen Standpunkt, in welchem die ganze Geschichte als Werk der Vorsehung begriffen wird und welcher darum vom philosophischen nicht wesentlich verschieden sein kann, steht die empirische Auffassung der Geschichte gegenüber, einerseits als

reine Aufnahme und Ausmittelung des Geſchehenen, andererſeits als verſtandesgeſetzmäßige Anordnung der Begebenheiten nach einem durch das Subject entworfenen pragmatiſchen Zwecke. Der dritte und abſolute Standpunkt der Hiſtorie iſt der Standpunkt der hiſtoriſchen Kunſt, welcher auf einer Verknüpfung des Gegebenen und Wirklichen mit dem Idealen beruht. Die empiriſchen Urſachen werden als Werkzeug und Mittel der Erſcheinung einer höheren nothwendigen Ordnung der Dinge begriffen. Gegenſtand der Hiſtorie im engern Sinne iſt die Bildung eines objectiven Organismus der Freiheit oder des Staats. Im Realen ausgedrückt, iſt der Staat dieſelbe Harmonie der Nothwendigkeit, wie ſie im Idealen die Kirche darſtellt. Der Staat, in ſeiner Entgegenſetzung gegen die Kirche, iſt ſelbſt wieder die Naturſeite des Ganzen, worin beide Eins ſind. Eine ächte, aus Ideen geführte Conſtruction des Staates hat bis jetzt allein Plato's Republik verſucht. Die wahre Conſtruction iſt nicht Conſtruction des Staates als ſolchen, ſondern des abſoluten Organismus in der Form des Staates. Dieſen conſtruiren heißt alſo nicht, ihn als Bedingung der Möglichkeit von irgend etwas Aeußerem faſſen. Und übrigens, wenn er nur vorerſt als das unmittelbare und ſichtbare Bild des abſoluten Lebens dargeſtellt iſt, ſo wird er auch von ſelbſt alle Zwecke erfüllen.

11. Ueber die Naturwiſſenſchaft im Allgemeinen. Die Natur, abſolut gefaßt, iſt das Univerſum ohne Gegenſatz. In dieſem ſind zwei Seiten unterſchieden: die eine, in welcher die Ideen auf reale, und die andere, in welcher ſie auf ideale Weiſe geboren oder abſolut producirt werden. Um die Natur als die allgemeine Geburt der Ideen zu faſſen, müſſen wir auf den Urſprung und die Bedeutung von dieſen ſelbſt zurückgehen. Der Urſprung der Ideen liegt in dem ewigen Geſetze der Abſolutheit, ſich ſelbſt Object zu werden. Denn kraft dieſes Geſetzes iſt das Produciren Gottes eine Einbildung der ganzen Allgemeinheit und Weſenheit in beſondere Formen, wodurch dieſe als beſondere doch zugleich Univerſa und das ſind, was die Phi-

losophen Monaden oder Ideen genannt haben. Die Ideen sind die einzigen Mittler, wodurch die besondern Dinge in Gott sein können. Und nach diesem Gesetze sind soviel Universa, als besondere Dinge, und doch wegen der Gleichheit des Wesens in Allen nur Ein Universum. Die Ideen sind die ersten Organismen der göttlichen Selbstanschauung, die eben deshalb an allen Eigenschaften seines Wesens und in der besondern Form dennoch an der ungetheilten und absoluten Realität theilnehmen. Kraft dieser Mittheilung sind sie gleich Gott productiv und wirken nach demselben Gesetz und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden und durch einzelne Dinge erkennbar machen. Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge, diese als ihre Leiber; jene sind in dieser Beziehung nothwendig unendlich, diese endlich. Wenn nun das Endliche als solches das ganze Unendliche in sich gebildet trägt, so tritt auch das Wesen des Dings als Seele, als Idee hinzu, und die Realität löst sich wieder in die Idealität auf. Dies geschieht in der Vernunft, welche demnach das Centrum der Natur und des Objectivwerdens der Ideen ist. Wie also das Absolute in dem ewigen Erkenntnißact sich selbst in den Ideen objectiv wird; so wirken diese auf eine ewige Weise in der Natur, welche sinnlich (d. h. vom Standpunkt der einzelnen Dinge) angeschaut, diese auf zeitliche Weise gebiert und indem sie den göttlichen Samen der Ideen empfangen hat, endlos fruchtbar erscheint. Die philosophische Erkenntniß- und Betrachtungsart der Natur betrachtet diese als das Werkzeug der Ideen oder allgemein als die reale Seite des Absoluten und demnach selbst absolut. Das Innere aller Dinge und das, woraus alle lebendigen Erscheinungen quillen, ist die Einheit des Realen und Idealen. Da der Grund aller Thätigkeiten in der Natur Einer ist, der allgegenwärtig ist, so können sich die verschiedenen Thätigkeiten von einander blos der Form nach unterscheiden, keine dieser Formen aber kann wieder aus einer andern begriffen werden, da jede in ihrer Art dasselbe, was die andere ist. Die entgegengesetzte, von Carteſius ausgegangene, rein endliche Be-

trachtungsart der Natur betrachtet dieſelbe für ſich als getrennt von Idealen und in ihrer Relativität. Sie erhebt ſich nicht über die Körperlichkeit und betrachtet dieſe als etwas, das an ſich ſelbſt und ein rein Endliches iſt. Sie hebt an und für ſich ſchon alle organiſche Anſicht auf und ſetzt an die Stelle derſelben die einfache Reihe des Mechanismus; ſowie an die Stelle der Conſtruction die Erklärung, in welcher von den beobachteten Wirkungen auf die Urſache geſchloſſen wird. Da die mathematiſchen Formen dabei von blos mechaniſchem Gebrauche ſind, ſo iſt die ſogenannte mathematiſche Naturlehre bis jetzt leerer Formalismus, in welchem von einer wahren Wiſſenſchaft der Natur Nichts anzutreffen iſt. Die abſolute, in Ideen gegründete Wiſſenſchaft der Natur iſt die Bedingung, unter welcher auch die empiriſche Naturlehre an die Stelle ihres blinden Umherſchweifens ein methodiſches und auf ein beſtimmtes Ziel gerichtetes Verfahren ſetzen kann. Wiſſenſchaft der Natur iſt an ſich ſelbſt ſchon Erhebung über die einzelnen Erſcheinungen und Producte zur Idee deſſen, worin ſie Eins ſind und aus dem ſie als gemeinſchaftlichen Quelle hervorgehen. Es hilft Nichts, das Einzelne zu kennen, wenn man das Ganze nicht weiß; aber eben die Erkenntniß des Punkts, in welchem Einheit und Allheit ſelbſt Eins ſind, iſt die Philoſophie. Darum iſt die Naturphiloſophie die erſte und nothwendige Seite der Philoſophie überhaupt. Nicht nur für das Handeln giebt es ein Schickſal: auch dem Wiſſen ſteht das Anſich des Univerſums und der Natur als eine unbedingte Nothwendigkeit vor, und auch das Ringen des Geiſtes nach der Anſchauung der urſprünglichen Natur und des ewigen Innern ihrer Erſcheinungen iſt ein erhebender Anblick. Aus jenem Kampf mit der Natur kann aber der Geiſt allein dadurch verſöhnt heraustreten, daß ſie für ihn zur vollkommenen Indifferenz mit ihm ſelbſt und zum Idealen ſich verklärt. An jenem Widerſtreit, der aus unbefriedigter Begier nach Erkenntniß der Dinge entſpringt, hat der Dichter (— Göthe —) ſeine Erfindungen in dem eigenthümlichen Gedichte der Deutſchen (— Fauſt —) ge-

knüpft und einen frischen Quell der Begeisterung geöffnet, der allein zureichend war, die Wissenschaft zu dieser Zeit zu verjüngen und den Hauch eines neuen Lebens über sie zu vertreiben. Wer in das Heiligthum der Natur eindringen will, nähre sich mit diesen Tönen einer höhern Welt und sauge in früher Jugend die Kraft in sich, die wie in dichten Lichtstrahlen von diesem Gedicht ausgeht und das Innerste der Welt bewegt.

12. 13. Ueber das Studium der Physik und und Chemie; der Medicin und der organischen Naturlehre überhaupt. Den besondern Erscheinungen und Formen, welche durch Erfahrung allein bekannt werden, geht nothwendig das vorher, wovon sie es sind, die Materie oder Substanz. Die Empirie kennt diese nur als Körper, d. h. als Materie mit veränderlicher Form; es fehlt ihr also die Erkenntniß der ersten Einheit, aus der Alles in der Natur hervorgeht und in die Alles zurückkehrt. Um zum Wesen der Materie zu gelangen, muß durchaus jeder besondern Art derselben entfernt werden, da sie an sich nur den gemeinschaftliche Keim dieser verschiedenen Formen ist. Absolut betrachtet ist sie der Act der ewigen Selbstanschauung des Absoluten, sofern dieses in jenem sich objectiv und real macht. Sowohl dieses Ansich der Materie, als wie die besondern Dinge mit den Bestimmungen der Erscheinung aus ihm hervorgehen, zu zeigen, beides kann allein Sache der Philosophie sein. Die Materie, obgleich der Erscheinung nach Leib des Universums, differenziirt sich in sich selbst wieder zu Seele und Leib. Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist und die deswegen als unorganisch erscheinen. Wie die körperlichen Dinge der Leib der Materie sind, so ist die ihr eingebildete Seele das Licht. Die Erkenntniß des Lichts ist der Erkenntniß der Materie gleich, ja mit ihr eins, da beide nur im Gegensatze gegen einander, als die subjective und objective Seite, wahrhaft begriffen werden können. Der Keim der Erde wird nur durch das Licht entfaltet, denn die Materie muß Form

werden, und in die Besonderheit übergehen, damit das Licht als Wesen und Allgemeines eintreten kann. Im Organismus ist die Materie, welche auf der tieferen Stufe dem Licht entgegengesetzt und als Substanz erschien, dem Lichte verbunden und wird ganz Form. Dieses Prinzip der Formwerdung der Materie bestimmt nicht allein die Erkenntniß des Wesens, sondern auch der einzelnen Functionen des Organismus, deren Typus mit dem allgemeinen Typus der lebendigen Bewegungen, die in der unorganischen Natur schon durch Magnetismus, Electricität und chemischen Prozeß ausgedrückt sind, derselbe sein muß, nur daß die Formen mit der Materie eins sind und ganz in sie übergehen. Die Medicin muß allgemeine Wissenschaft der organischen Natur werden. Aus den höchsten Gegensätzen der Möglichkeit und Wirklichkeit im Organismus und der Störung beider kann die Construction der Krankheit in der größten Allgemeinheit geführt werden. Dieselben Gesetze, welche die Metamorphosen der Krankheit bestimmen, bestimmen auch die allgemeinen und bleibenden Verwandlungen, welche die Natur in der Production der verschiedenen Gattungen übt. Denn auch diese beruhen einzig auf der steten Wiederholung eines und desselben Grundtypus mit beständig veränderten Verhältnissen.

14. Ueber die Wissenschaft der Kunst. Obgleich ganz absolut vollkommene Ineinsbildung des Realen und Idealen, verhält sich doch die Kunst selbst wieder zur Philosophie wie Reales zum Idealen. In dieser löst der letzte Gegensatz des Wissens sich in die reine Idealität auf, und nichtsdestoweniger bleibt auch sie im Gegensatz gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit Vorbild und Gegenbild. Außer der Philosophie und anders als durch Philosophie kann von der Kunst nichts auf absolute Weise gewußt werden. Darum bleibt die Philosophie, der innern Identität mit der Kunst ungeachtet, doch immer und nothwendig Wissenschaft, d. h. ideal, die Kunst nothwendig Kunst, d. h. real. Die Formen der Kunst sind immer und die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern

sind. Philosophie der Kunst ist Darstellung der absoluten Welt in der Form der Kunst. Philosophie der Kunst ist nothwendiges Ziel des Philosophen, der in dieser das innere Wesen seiner Wissenschaft wie in einem magischen und symbolischen Spiegel schaut. Der innige Bund aber, welcher die Kunst und Religion vereint, und die gänzliche Unmöglichkeit, die Religion zu einer wahrhaft objectiven Erscheinung anders als durch die Kunst zu bringen, machen deren wissenschaftliche Erkenntniß dem ächt Religiösen auch schon in dieser Beziehung zur Nothwendigkeit. —

2.

Dies ist in der Hauptsache der Inhalt der Schelling'schen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums". Einiges aus diesem übersichtlichen Bilde vom Ganzen seines Systems, was sich nur als zusammentreffende Wiederholung seiner uns bereits bekannten Ansichten zu erkennen giebt, fällt unter den kritischen Gesichtspunkt, von dem aus wir dieselben bereits begleitet haben. Das Wenige, was uns diese Vorlesungen Neues bieten, macht schließlich einen prüfenden Rückblick nothwendig.

Dieses Neue ist die historische Construction des Christenthums in der achten, und deren Anwendung auf die speculative Begründung der Theologie in der neunten Vorlesung. Zwei Jahre früher, in Schelling's transscendentalem Idealismus, ist von der Bedeutung des Christenthums in der philosophischen Construction der Geschichte noch keine Rede. Erst in seinem geistigen und wissenschaftlichen Wechselaustausch mit Hegel wurde auch in Schelling der Sinn und die Richtung auf das Historische und Positive in der Religion, welches in Hegel's vorbereitendem Bildungsgange ein so bedeutsames Moment ausmacht, angeregt und zur Geltung gebracht. Die ersten Spuren dieser Seite des Hegel'schen Einflusses auf Schelling's Arbeiten waren uns in der Abhandlung „über das Verhältniß der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt" begegnet. In den „Vorlesungen" treten uns diese in die Schelling'sche Geistes-

richtung neu aufgenommenen Elemente weiter ausgeführt und in das Ganze ſeiner Weltanſchauung verwebt entgegen, als eine Paraphraſe der in jener Abhandlung nur ſkizzirten Gedanken. Gerade damals, im Jahre 1802, hatte auch Hegel ſeinem urſprünglichen Syſteme, deſſen beide erſte Theile er in Frankfurt ausgearbeitet hatte, im Syſteme der Sittlichkeit, als drittem Theile, einen Abſchluß gegeben, worin er auch der unter den hiſtoriſchen Geſichtspunkt geſtellten Religion eine Stelle gab.

Eine hiſtoriſch-ſpeculative Anſchauung vom Chriſtenthum war es, die ſich Hegel ſeit ſeiner Studienzeit aus der Vereinigung hiſtoriſcher, theologiſcher und philoſophiſcher Studien errungen hatte. In dem romantiſch-revolutionären Geiſte Schelling's den Sinn für das Hiſtoriſche und Poſitive geweckt zu haben, iſt entſchieden Hegel's Verdienſt. Auf den hiſtoriſchen Geſichtspunkt des Chriſtenthums bringt nun auch Schelling mit allem Nachdruck. Aber was Hegel's verſtändiger Sinn in die Klarheit des Begriffs zu faſſen rang, durchwob Schelling's Phantaſie mit romantiſchen Perſpectiven. Damit ſchon in ihrem erſten Daſein alle Religion Ueberlieferung ſein konnte, nimmt er einen Unterricht höherer Naturen am Eingang der Menſchengeſchichte an und giebt ihr dadurch von vornherein einen romantiſchen Hintergrund. Dadurch gewinnt er eine „höhere chriſtliche Anſicht der Geſchichte", eine „religiöſe Conſtruction derſelben" und macht zuerſt die Forderung einer „chriſtlichen Philoſophie" zum Stichwort. Der Begriff der Offenbarung, den Schelling als Verkündiger des Fichte'ſchen Idealismus aus der Wiſſenſchaft verbannt und nur als Vehikel der Darſtellung auf den Volksunterricht beſchränkt wiſſen wollte, wird jetzt als ein ſchlechthin nothwendiger im Chriſtenthum wiedereingeſetzt, und auch die Kirche tritt als ſymboliſche Anſchauung, als lebendiges Kunſtwerk wieder in ihr Recht ein. Daß das Chriſtenthum als lebendige Entwickelung gefaßt und die Bibel nur als erſte und unvollkommenſte Stufe dieſer Entwickelung gefaßt wurde, während die Wiedergeburt des Chriſtenthums zum abſoluten Evangelium ſich vorbereite,

[illegible] kamen als fruchtbare Fer- [illegible] Schlegel'schen Gegensatz von [illegible] in den Mittelpunkt der [illegible] des Christenthums zu stellen.

[illegible] Sittlichkeit und die Noth- [illegible], sowie über den Be- [illegible] des Staates sagt, sind nur matte [illegible] Wiederholungen von Gedanken, [illegible] im [illegible] Journal in seiner Ab- [illegible] entwickelt hatte. Die neue [illegible] seiner Identitätsphilosophie als [illegible] Reis schon im „Bruno" [illegible] in der elften Vorlesung einfach wie- [illegible] ihrer Differenz mit seinen [illegible] bewußt geworden wäre und [illegible] wirkliche Einsicht darüber [illegible] Idealität überhaupt zu rea- [illegible] Die platonische Vorstellung vom „gött- [illegible] begreiflicher Weise dazu, [illegible] Denker, nicht aus, welcher [illegible] Identificirung von Vernunft [illegible] zu bekehren vermag. Nur un- [illegible] und Zweifel bleiben übrig, sobald [illegible] Phrasen über die „Natur als die [illegible] der Ideen" genauer analysirt.

3.

[illegible] Schelling die Vorrede [illegible] Ideen zu einer Philosophie der [illegible] 1797, da diese Schrift zuerst er- [illegible] „Bruno" und in den „Vor- [illegible] Standpunkt, hatten sich seine natur- [illegible] modificirt und umgestaltet [illegible] des Buches von seinem ge- [illegible] sich Schelling nicht die [illegible] auch den Schein zerstören müs- [illegible] vor dem Publikum zu hüllen liebte, als

hätten ſich ſeine Anſichten grundweſentlich nicht verändert. Er begnügt ſich damit, ſowohl zur Einleitung, als zu den einzelnen Kapiteln der beiden Bücher „Zuſätze" zu machen und hält daran feſt, daß die erſte Auflage bereits die Keime und entfernten, nur durch die untergeordneten Begriffe eines blos relativen Idealismus noch verworrenen, Ahnungen der Naturphiloſophie enthalten habe. Um nun den durch fortgeſetzte Ausbildung erreichten Stand der Naturphiloſophie, wie er bereits in den „Vorleſungen" angedeutet worden, überhaupt darzulegen und einen Inbegriff der jetzigen Anſichten der Naturphiloſophie über alle in der vorliegenden Schrift berührten Gegenſtände mitzutheilen, ſucht er nun zunächſt in dem Zuſatze zur Einleitung „mehr auf poſitive Weiſe" die allgemeine Idee der Philoſophie überhaupt und der Naturphiloſophie insbeſondere darzulegen. Der empiriſche Idealismus Kant's ſei in ſeiner Ausbildung durch den Kant'ſchen Nachfolger das Gegenſtück zu dem empiriſchen Realismus der vorkantiſchen Periode geweſen, nämlich derſelbe empiriſche Realismus, nur in eine idealiſtiſch klingende Sprache überſetzt. Dagegen ſei die erſte Bedingung zum Eintritt in die Philoſophie und die Bedingung aller höheren Wiſſenſchaftlichkeit die Einſicht, daß das abſolut Ideale auch das abſolut Reale ſei und daß außer jenem überhaupt nur ſinnlich bedingte, aber keine abſolute und unbedingte Realität ſei.

Jenes abſolut Reale (ſagt nun Schelling weiter in ſeiner jetzt „mehr poſitiven Weiſe") iſt weder etwas Subjectives, noch etwas Objectives, und weder mein, noch irgend eines Menſchen Denken, ſondern eben abſolutes Denken. Wer außer dieſem noch etwas anderes Abſolutes denkt oder verlangt, dem können wir zu keinem Wiſſen um das Abſolute verhelfen. Das Abſolute iſt reine Idealität, nur Abſolutheit und nichts Anderes, d. h. nur ſich ſelbſt gleich, ſich ſelbſt Stoff und Form, Subject und Object, gleiches Weſen des Subjectiven und Objectiven. Das Abſolute iſt ein Produciren, in welchem es auf ewige Weiſe ſich ſelbſt in ſeiner Ganzheit als lautere Identität zum Realen, zur Form wird und hinwiederum auf gleiche ewige Weiſe ſich

ſelbſt als Form und inſofern als Object in das Weſen oder Subject auflöſt. Als Stoff oder Weſen wäre das Abſolute reine Subjectivität, in ſich verſchloſſen und verhüllt. Indem es ſein eigenes Weſen zur Form macht, wird jene ganze Subjectivität in ihrer Abſolutheit Objectivität, ſowie in der Wideraufnahme und Verwandlung der Form in das Weſen die ganze Objectivität in ihrer Abſolutheit Sujectivität wird. Es iſt hier kein Vor und kein Nach, kein Herausgehen des Abſoluten aus ſich ſelbſt oder Uebergehen zum Handeln; ſondern das Abſolute ſelbſt iſt dieſes ewige Handeln, da es zu ſeiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch ſeinen Begriff auch ſei, daß ſein Weſen ihm auch Form und die Form das Weſen ſei. Die reale und ideale Seite ſind als differente Einheiten im Abſoluten nicht verſchieden, und dennoch iſt in ihrer Einheit unmittelbar wieder eine Allheit der drei Einheiten, nämlich derjenigen, in welcher das Weſen abſolut in Form, der andern, in welcher die Form abſolut in das Weſen, und der dritten, in welcher dieſe beiden Abſolutheiten wieder Eine Abſolutheit ſind. Dieſe drei Einheiten in ihrer Unterſcheidbarkeit und Unterordnung unter Eine Einheit nennen wir Potenzen. Jede der drei Einheiten iſt der ganze abſolute Erkenntnißact und wird ſich ſelbſt als Weſen oder Identität wieder zur Form. Nur inwiefern eine dieſer Einheiten, welche Andere unter den Ideen oder Monaden verſtanden, (— als ob Platon und Leibnitz nur drei Ideen oder Monaden ſtatuirt hätten! —) ſich ſelbſt d. h. ihr Weſen als Form und relative Differenz auffaßt, ſymboliſirt ſie ſich ſelbſt durch einzelne wirkliche Dinge. Die Dinge an ſich ſind alſo die Ideen in dem ewigen Erkenntnißact, und da die Ideen in dem Abſoluten ſelbſt wieder Eine Idee ſind, ſo ſind auch alle Dinge wahrhaft und innerlich Ein Weſen, und ſelbſt in der Erſcheinung iſt alle Verſchiedenheit zwiſchen den einzelnen Dingen doch keine weſentliche oder qualitative, ſondern blos eine unweſentliche oder quantitative, welche auf dem Grade der Einbildung des Unendlichen in das Endliche beruht. (Wie kann denn aber von einer Einbildung des Unendlichen in das Endliche die Rede ſein, wenn das Endliche

für ſich ſich ſelbſt gar nichts, ſondern an ſich das Unendliche ſelbſt iſt, nur aus einem andern Geſichtspunkt? Mindeſtens iſt alſo jenes eine ganz unſtatthafte Ausdrucksweiſe!) Die reale Seite des ewigen Handelns wird offenbar in der Natur, welche an ſich oder als ewige Natur eben der in's Objective geborne oder in die Form eingeführte Geiſt iſt, als erſcheinende Natur dagegen die ſich ſelbſt zum Leibe nehmende und ſo ſich ſelbſt durch ſich ſelbſt als beſondere Form darſtellende ewige Natur iſt. Sofern ſie als Natur d. h. als dieſe beſondere Einheit erſcheint, iſt die Natur ſchon außer dem Abſoluten und der bloße Leib oder das Symbol deſſelben, nicht aber die Natur als der abſolute Erkenntnißact ſelbſt; d. h. im Abſoluten iſt weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, ſondern beide ſind als Eine Welt. In der erſcheinenden Natur verhüllt ſich das Abſolute in ein Endliches, d. h. in ein Sein, welches ſein Symbol iſt und als ſolches ein von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt, während ſie in der ideellen Welt die Hülle gleichſam ablegt. (Alſo gleichſam, in Wirklichkeit aber nicht? Gerade aber das Wie und Warum dieſes Verhüllungsvorganges, dieſer abſoluten Escamotage und Taſchenſpielerei möchte man gern begreiflich gemacht ſehen!) So iſt die Naturphiloſophie der bis auf dieſe Zeit durchgeführteſte Verſuch einer Darſtellung der Lehre von den Ideen und der Identität der Natur mit der Ideenwelt. In Leibnitz hatte ſich zuerſt dieſe hohe Anſicht erneuert, der blinden und ideenloſen Art von Naturforſchung gegenüber, die ſich ſeit dem Verderb der Philoſophie durch Bacon und der Phyſik durch Newton fortgeſetzt hat. Und Spinoza ſprach in ſeinem Hauptſatze, daß die denkende und ausgedehnte Subſtanz eine und dieſelbe Subſtanz ſei, ebendieſelbe Identität aus, welche Fichte ſelbſt wieder als eine Beſonderheit auf das ſubjective Bewußtſein zu beſchränken, als abſolute aber und an ſich zum Gegenſtand einer unendlichen Aufgabe zu machen ſchien. Die Philoſophie hat die Menſchheit endlich in's Schauen, d. h. zur Anſchauung der abſoluten Identität einzuführen, welche die Menſchen zur Religion

auf ewig vereinigt. Der Charakter der ganzen modernen Zeit (— darauf hatte bereits Friedrich Schlegel im Athenäum wiederholt Gewicht gelegt —) ist idealistisch, der herrschende Geist ist das Zurückgehen nach Innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig an's Licht; aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse, welche in jener liegen, können nur in dem ausgesprochenen Mysterium der Natur wahrhaft objectiv werden. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. —

Die besonderen Zusätze zu den einzelnen Kapiteln des ersten und zweiten Buches der „Ideen" enthalten, unter wiederholter ausdrücklicher Hinweisung darauf, nichts weiter, als die Recapitulation der Grundsätze und Ansichten, welche theils schon im „ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" und in der „allgemeinen Deduction des dynamischen Prozesses", theils in dem Gespräch „Bruno" und in den „ferneren Darstellungen" der Neuen Zeitschrift für speculative Physik ausführlicher auseinandergesetzt worden sind, nur daß jetzt von Schelling die Reihenfolge der physiologischen Functionen umgestellt und der Reproduction, als einfacher erster Dimension, die unterste Stelle angewiesen wird. Unsere Einsicht in die Zusammenhänge des Naturlebens wird in keinem Punkte wirklich gefördert; die Erklärung der Erscheinungen, woran uns zunächst Alles liegen muß, wird abgewiesen, und die alten Allgemeinheiten und leeren Tautologien von Einheit des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen u. dgl. werden in's Unendliche wiederholt. Diese absolute Langeweile des ewigen Einerlei ist das Geheimniß des Schelling'schen Absolutsystems.

4.

Hatte Schelling im Winter 1802—1803 in den „Zusätzen" zu den „Ideen" seine naturphilosophischen Resultate recapitulirt; so gab ihm der Herausgeber der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung im Frühjahr 1803 ein derbes, aber

wohlverdientes Vademecum auf die Reiſe nach Würzburg mit. Eine Recenſion in dieſem Journal hatte nämlich im Jahre 1801 gelegentlich einige Seitenhiebe auf Röſchlaub und Schelling ausgetheilt. Schelling hatte damals den mediciniſchen Doctorhut, zur Krönung ſeiner mediciniſchen Beſtrebungen im Bade Boklet, durch Röſchlaub's Vermittelung noch nicht erhalten. Als nun Röſchlaub an die Univerſität Landshut berufen worden war, hielt es Schelling an der Zeit, die Wurſt (wie der Volkswitz ſagt) nach der Speckſeite zu werfen; denn von Landshut ſollte das mediciniſche Diplom kommen. So ließ er im erſten Heft der „Neuen Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik" eine romantiſche Miscelle voll „göttlicher" Grobheit über das „Benehmen des Obſcurantismus gegen die Naturphiloſophie abdrucken". Roſenkranz findet, daß in dieſer Miscelle eine gewiſſe Originalität der ſouveränen Verachtung dem Style Schelling's einen gewiſſen Reiz gebe. Dieſer gewiſſe Reiz beſteht nämlich in Schimpfreden über die Menſchenklaſſe, zu welcher jener Recenſent gehöre, und über ihre angeborne Beſtialität. Schelling nennt ſie Geſindel und eingefleiſchte, geſchworne Barbaren und den Recenſenten ſelbſt einen grund- und bodenlos unwiſſenden Menſchen, und verſichert, wie es keine Region gebe, in die ſich dieſe Gemeinheit nicht verſteige, ſo gebe es auch keine gute Lebensart gegen Pöbel. Ein Jährlein früher hatte Schelling den Phyſiker Ritter in Jena noch rühmend erwähnt; jetzt ſpricht er von deſſen empiriſcher Lebernheit, die ſich nicht erwehren könne, ſich mitunter einen Schelver'ſchen Schwung zu geben. Schelver aber war Schelling um deswillen fatal, weil derſelbe mit Umgehung Schelling'ſcher Ideen ſeine naturphiloſophiſchen Conſtructionen aus der Wiſſenſchaftslehre zu ſchöpfen liebte, mit deren Grundideen er ſeine Theorie des Magnetismus in Verbindung ſetzte.

Von dieſen romantiſch-genialen Reizen der Schelling'ſchen Schimpfworte abgeſehen, geben wir eine kleine Probe des Styls der Miscelle ſelbſt. Es heißt darin wörtlich, ganz in der Weiſe des an Kant ſo viel getadelten Kanzleiſtyls:

„Es ist unmöglich, daß, indem ein neues Organ der Erkenntniß und Betrachtung der Dinge gebildet wird und eine Lehre entsteht, die ihre Wirkung nach so vielen Seiten erstreckt, da sie die Darstellung der allgemeinen Harmonie des Universums, die Aufhebung aller Widersprüche und Zurückführung der Gegensätze zur Aufgabe hat, die Wirkung dieser Lehre, die in vielen stärker und trefflicher organisirten Köpfen die Früchte einer wahren Begeisterung erzeugt, sich nicht auch auf schwächere Subjecte fortpflanze, die, indem, was an sich wahr und kräftig ist, in ihnen zur Leerheit und in eine hohle, nachgemachte Begeisterung ausartet, dadurch keineswegs die Schwäche der Sache, sondern nur ihre eigene beurkunden." So Schelling in seiner schludrigen Miscelle über das Benehmen des Obscurantismus der Naturphilosophie.

Als nun A. W. Schlegel, damals in Berlin, der Jenaer Allgemeinen Literaturzeitung eine begangene Ehrenschändung aufgebürdet hatte und der Mitherausgeber des Journals, Schütz in Jena, diese Angelegenheit im Jahre 1803 mit Actenstücken kritisch beleuchtete, fügte derselbe einen Anhang „über das Benehmen des Schelling'schen Obscurantismus" bei, worin er ebenso ruhig als bestimmt erklärte: Ein Hauptzug des Schelling'schen Obscurantismus ist, daß er an die ganz willkürlich angenommenen Sätze, wovon sein System ausgeht, eine unendliche Reihe abstracter Formeln knüpft, die alle mit jenen willkürlich angenommenen Prinzipien stehen oder fallen müssen. Anstatt, wenn es ihm um die Begründung seines Systems wirklich zu thun wäre, die ersten Sätze zu befestigen, Einwürfe dagegen dankbar anzunehmen und durch eine einleuchtende Widerlegung derselben seiner Sache wahren Vortheil zu verschaffen, hüllt er sein Räsonnement oft in die Sprache der dunkelsten Scholastiker und glaubt über seine Gegner gesiegt zu haben, wenn er sie mit den pöbelhaftesten Schimpfworten verfolgt. Es ist unbegreiflich, wie ein Mann, ohne entweder seinen Verstand, oder alle Sitten und Sittlichkeit zu verläugnen, von seinen Gegnern so sprechen kann, daß er sie für nichts besser als todte Hunde achtet. Der rasende Ajax sah eine Heerde Ochsen

für seine Gegner an; der transscendentale Schelling sieht seine Gegner für todte Hunde an. Jener schämte sich, als er zu sich selbst kam, der Ausbrüche seiner Wuth. Wann wird die Zeit kommen, wo unser Philosoph sich solcher Paroxysmen schämt? Herr Schelling nennt seine Gegner Barbaren, Pöbel, Klatschpack, Spießbürger; er legt ihnen Stupidität, Gesindelhaftigkeit, ja sogar Bestialität bei. Er ist also offenbar ein Obscurant; denn derjenige Schriftsteller, der seine Gegner, statt mit Beweisen zu streiten, mit den gröbsten Schimpfworten überhäuft, sucht, soviel an ihm ist, die Wahrheit zu verdunkeln. Freilich darf man sich nicht wundern, daß ein Mann, der in speculativen Hirngespinnsten lebt und webt, auch auf historische verfällt. Aber da er sie als Beweise gebraucht, so ist dies wieder ein Beweis, daß es ihm nicht um Aufklärung von Thatsachen, sondern um Verdunkelung der Wahrheit zu thun sei, und dies ist also ein zweiter Beweis seines Obscurantismus. Derjenige Schriftsteller, der mit unverschämter Dreistigkeit Unfacta für Thatsachen ausgiebt, sucht offenbar Leuten Staub in die Augen zu streuen, die schwach genug sind, Dreistigkeit der Behauptung für Einsicht und Kenntniß zu halten. Derjenige Schriftsteller, der sich offenbar Verdrehungen der Worte und des Sinnes der Gegner erlaubt und dann über das, was er durch solche Verdrehungen ihnen aufbürdet, gewaltigen Lärm erhebt, ist ein Obscurant. Auch dies hat sich Schelling zu Schulden kommen lassen. Der Obscurantismus des Herrn Schelling zeigt sich auch in offenbaren Paralogismen, wie man sie kaum einem angehenden Schüler der Logik zutrauen sollte. —

Während die literarische Welt dieses Zeugniß las, das der würdige Schütz dem transscendentalen Identitätsphilosophen gab, ließ dieser seine „Vorlesungen über die Methode des academischen Studiums", die er für den Sommer 1803 fortzusetzen und zu Ende zu führen angekündigt hatte, in Stuttgart im Druck erscheinen. Mit seinem Gesuch um Besoldung konnte der Heirathscandidat, trotz der Gönnerschaft Göthe's, dem er auch in seinen Schriften gelegentlich seine

[illegible] Regierun-
[illegible] wo er
[illegible] nach
[illegible] gedruckten
[illegible] Christen-
[illegible] Theologie,
[illegible] des Ka-
[illegible] zu vin-
[illegible] mit denen er
[illegible] ausgesprochen
[illegible] Empfeh-
[illegible] in Baiern
[illegible] Hartgenheit der
[illegible] in der eben be-
[illegible] aufgeklärten
[illegible] hatte, den
[illegible] schienen!

[illegible] Sucht in Berlin.

Huldigungen dargebracht hatte, bei den sächsischen Regierungen nicht durchdringen. Er speculirte in Stuttgart, wo er sich in diesem Sommer aufhielt, auf eine Berufung nach Würzburg. Die Achtung, die er in den nun gedruckten „Vorlesungen" vor dem historischen und positiven Christenthum bezeigt; die Begründung einer speculativen Theologie, die er darin versucht; die Art, wie er dem Prinzip des Katholicismus einen Vorzug vor dem Protestantismus zu vindiciren verstanden, die coulanten Wendungen, mit denen er sich darin über positive Sittlichkeit und Religion ausgesprochen hatte: das Alles durfte ihm jetzt als ein günstiger Empfehlungsbrief bei der damaligen aufgeklärten Regierung in Baiern zu Statten kommen, nachdem er schon bei Gelegenheit der Versetzung Röschlaub's nach Landshut, in der oben besprochenen Miscelle, vorsorgend des wahrhaft aufgeklärten und die Wissenschaft schützenden Fürsten gedacht hatte, den gute Götter in diesem Zeitalter geschenkt zu haben schienen!

Druck von E. S. Mittler und Sohn in Berlin.

LENOX LIBRARY

Bancroft Collection
Purchased in 1893.